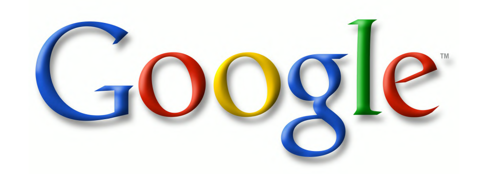


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/




600088664

COMMENT L'ÉGLISE ROMAINE

N'EST PLUS L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Sera réputé contrefait tout exemplaire non revêtu de la signature de l'auteur.

E. Michaud

PARIS. — TYP. DE CH. MEYRUEIS, RUE CUJAS, 13. — 1872.

COMMENT

L'ÉGLISE ROMAINE

N'EST PLUS L'ÉGLISE CATHOLIQUE

PAR

M. L'ABBÉ E. MICHAUD

DOCTEUR EN THÉOLOGIE



PARIS

LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER, ÉDITEURS

33, RUE DE SEINE, 33

1872

Tous droits réservés.

110. k. 481.

I

Comment l'église romaine n'est plus UNE.

Selon les anciens catéchismes, il y a quatre marques auxquelles on reconnaît la véritable Eglise de Jésus-Christ : elle est *une*, *sainte*, *catholique* et *apostolique*. Et comme les ultramontains sentent qu'en s'en tenant à ces quatre marques ils ne sauraient démontrer péremptoirement qu'ils sont la véritable Eglise, ils ajoutent dans leurs nouveaux catéchismes une cinquième marque qui tranche toute difficulté en leur faveur. « La véritable Eglise, disent-ils, est une, sainte, catholique, apostolique, et *romaine*. »

Pour nous, anciens catholiques, restons fidèles à nos vieux catéchismes. Nous aurons jugé l'église *romaine* actuelle, quand nous aurons vu comment elle est une, sainte, catholique et apostolique.

D'abord, possède-t-elle réellement l'unité ?

L'unité véritable de l'Eglise catholique n'est pas

seulement l'accord de l'Eglise avec elle-même *à un certain moment de la durée*, mais *à toutes les époques de son existence*. En effet, s'il n'en était pas ainsi, l'unité de l'Eglise ne serait ni catholique, ni apostolique, ni chrétienne.

Or, d'après ce principe incontestable, il n'est pas moins incontestable que l'église romaine actuelle est totalement dépourvue d'unité. Car, par la prétendue définition dogmatique de l'infaillibilité et de l'omnipotence du pape, elle a totalement rompu avec la foi catholique qui était enseignée avant le 18 juillet 1870. Le 18 juillet 1870 est une complète dénégation du catholicisme antérieur. Donc l'église romaine actuelle n'est plus *une* avec l'église catholique qui a précédé le 18 juillet 1870.

Mais, même en ne considérant l'église romaine que depuis le 18 juillet 1870, est-elle réellement une?

Pas davantage.

Si, en effet, on l'envisage comme étant composée des anciens et des nouveaux catholiques, il est manifeste qu'elle est profondément divisée. Aussi les nouveaux catholiques s'empressent-ils de rejeter hors de son sein quiconque veut rester catholique comme on l'était avant le 18 juillet 1870.

Mais, même à ce dernier point de vue, l'église romaine, réduite simplement aux catholiques de juillet, peut-elle revendiquer l'unité comme sa marque caractéristique?

L'unité d'HYPOCRISIE et de PEUR, oui; l'unité de DOCTRINE, non.

Pour nous en convaincre, examinons comment les catholiques libéraux d'autrefois, devenus officiellement ultramontains par leur soumission officielle aux nouveaux dogmes, ont fait cette soumission.

Nous possédons sur ce point des renseignements précieux, qu'il serait indiscret de livrer maintenant à la publicité. Qu'il nous suffise pour le moment d'affirmer les faits suivants :

Nous connaissons un cardinal allemand qui a publié dans son diocèse les décrets du concile du Vatican, et qui cependant a dit à un ancien catholique : « Si, après ce que vous avez écrit sur l'invalidité du concile, vous vous rétractiez, je n'aurais pour vous que du mépris. »

Nous connaissons un évêque de la même nation, qui a également publié les décrets du concile dans son diocèse, qui a même signé la lettre pastorale de soumission des évêques de Fulda, et qui, dans son entourage, ne se gêne nullement pour dire que les gens de la cour de Rome sont les suppôts du diable, et pour rire à pleine gorge de l'infaillibilité papale.

Nous connaissons un évêque hongrois qui a envoyé à Rome une lettre de soumission, mais avec cette distinction : « Comme catholique et comme évêque, je me soumets à l'autorité de Rome; mais comme homme et comme théologien, je

garde ma liberté et ma conviction ; » distinction qui sape par la base le catholicisme romain, en proclamant qu'il est *dogmatiquement* en opposition avec la raison, avec la science, avec l'histoire, et en permettant, sous les dehors de l'obéissance, non-seulement le scepticisme, mais l'incroyance formelle et explicite.

Nous en connaissons deux autres, l'un allemand, l'autre français, qui n'ont envoyé au pape leur lettre d'adhésion aux nouveaux dogmes que sur la menace expresse de retrait de pouvoirs. Nous ignorons le degré de sincérité de l'évêque français. Quant à l'évêque allemand, se voyant méprisé de tous ses anciens amis et ne pouvant voir personne parmi les catholiques qu'il respecte, il a avoué plusieurs fois que la mort lui serait plus douce qu'une telle vie.

Nous connaissons un évêque français, qui, après la lettre que le P. Hyacinthe a écrite au P. Gratry pour flétrir sa rétractation, a signalé cette lettre à l'un de ses amis, lui avouant toute l'admiration qu'il ressentait et pour la lettre et pour l'auteur.

Une amie de Mgr Place, évêque de Marseille, a écrit la lettre suivante le 26 décembre 1870 : «... Ceux (de nos pauvres évêques français) qui n'ont point promulgué le dogme, affirment que rien ne les oblige à le faire avant la clôture solennelle du concile, qui n'est que suspendu. Le dogme n'a été promulgué ni à Paris, ni à Orléans, ni à Marseille.

Quant à cette dernière ville, j'ai tout lieu de croire qu'il ne le sera point tant que Mgr Place sera notre évêque. Le seul acte de soumission qu'il ait fait a été d'insérer dans un post-scriptum du mandement du 4 août : « Le moment n'est pas encore venu de vous entretenir en détail des travaux du concile, il faut pour cela attendre sa clôture; mais, du moins, puisque les deux décrets qu'il a rendus et qui ont été revêtus de la confirmation du Saint-Père sont connus, la paix de l'Eglise et le devoir qu'impose la conservation de la sainte unité... demandent que ces constitutions soient reçues avec déférence, respect et soumission par tous les enfants de l'Eglise.» Depuis, il n'a pas ouvert la bouche. J'aurais mieux aimé pour mon compte qu'il n'imprimât pas cette phrase ambiguë; mais vous voyez cependant qu'il n'y a rien là qui ressemble à un acte de *soumission formelle* ou une adhésion donnée à ce qui s'est passé à Rome... Jusqu'à présent notre évêque *n'affirme pas* que l'assemblée du Vatican *soit un concile*, ni que le dogme *soit un dogme*, mais il ne veut pas non plus dire le contraire... La pauvre France s'est suicidée, mais le catholicisme l'y a bien aidée... Je crois comme vous que c'est le mensonge qui nous tue, et que, tant qu'on ne verra pas cela, nous roulerons d'abîmes en abîmes (1). »

(1) Voir le *Journal du Concile* du Dr Friedrich, p. 459-460; Nördlingen, 1871.

Voilà donc comment *croient* les évêques qui se sont *soumis* depuis le 18 juillet 1870 ! En est-il autrement de la plupart des prêtres? Non. C'est toujours, au fond, le même scepticisme. L'un d'entre eux, qui a fait sa soumission, écrivait le 10 janvier 1872 : « Nous ne sommes pas chargés d'en remontrer à ceux que Dieu nous a donnés hiérarchiquement et administrativement pour supérieurs ; nous n'avons pas même le devoir de les suivre, quand il nous apparaît qu'ils s'écartent des voies de l'honneur et des chemins du ciel ; nous n'avons qu'à leur obéir, *etiam discolis*... Pourquoi nous mêlerions-nous des démêlés de la reine de Hongrie?... Qu'est-ce que nous sommes, du reste, pour risquer de troubler notre vie, en contredisant les plus forts ? Gamaliel avait raison : *Si est ex hominibus, dissolvetur; si vero ex Deo est, non poteritis dissolvere, ne forte et Deo repugnare inveniamini. Sinite illos, sinite illos.* »

Les simples fidèles ne croient pas davantage, pour peu qu'ils réfléchissent à l'incompatibilité de l'idée d'HOMME et de l'idée d'INFAILLIBILITÉ. L'état d'esprit du plus grand nombre est parfaitement dépeint par ce mot bien connu, dont la spontanéité fait pardonner la crudité : « Comme catholique je me soumets, mais le diable m'emporte si j'en crois un mot. » C'est ainsi que s'expriment, entre eux, les (catholiques) romains de la meilleure société.

Encore en 1769, à la suite de la fameuse bulle *Unigenitus*, on écrivait: « La vingtième proposition, qu'on dit hérétique au Mans, n'est à Angers que malsonnante. En deçà de la Loire, on appelle erroné ce qui n'est que téméraire au delà... On crie sans s'entendre; on y dispute en se disant unanimes; c'est un concert dont tous les tons sont faux. En bonne foi, est-ce ainsi qu'enseigne l'Eglise enseignante?... Jamais décret n'a eu plus d'adhésions et moins d'hommages, plus de tocsins en sa faveur et moins de cœurs à sa suite. Les lettres de cachet le soutiennent, la feuille des bénéfices l'accrédite, les jésuites s'en servent, les évêques en abusent, les brouillons s'en prévalent, la Sorbonne l'accepte et s'en joüe, les universités l'acceptent et le méprisent, les communautés l'acceptent et en gémissent, les séminaristes l'encensent comme une châsse qu'on n'a jamais ouverte : partout des acceptations, et nulle part des acceptants (1). »

Il en est à peu près de même aujourd'hui, relativement aux décrets dogmatiques du conciliabule du Vatican. Si les esprits étaient transparents, de quel scandaleux désaccord n'aurait-on pas le spectacle ! Les prêtres qui se rallient à la nouvelle Rome le savent si bien, qu'ils n'osent pas, même au confessionnal, même devant Dieu, interroger les fidèles

(1) *Réflexions sur le despotisme des évêques et les interdits arbitraires*, p. 8 *et* 53; Avignon, MDCCLXIX.


6000

art de cet archevêque, ou né-
ne. S'il regarde son neveu
fait évidemment, en le tolé-
e; et s'il le considère toujours
st évidemment qu'il ne croit
aux dogmes.
s, la récente déclaration de
député lui ayant reproché
admis l'infaillibilité d'un
ns la *Germania* de Berlin:
êques pour des insensés ou
obtient l'assistance de Dieu,
vélation nouvelle, mais pour
le malentendu *ce que Dieu a*
tholiques, nous croyons que,
évêques réunis, ou quand le
itions solennelles *sur le con-*
Jésus-Christ, le Dieu tout-
reur cet acte posé par des
eux-mêmes exposés à l'er-
r de *Ketteler*, le pape
nt qu'il est l'écho de la
Or, qui ne voit dans
illibilité du pape,
rquoi le pape
interpréter la
s
il
c-
et
en
oins
qui

Comment! vous le déclarez infaillible pour interpréter la révélation, et vous prétendez qu'il n'est infaillible qu'autant qu'il reste fidèle à cette même révélation. Mais QUI SERA JUGE DE SA FIDÉLITÉ A LA RÉVÉLATION? Là est toute la question pratique. Est-ce vous qui aurez le droit de dire qu'il interprète mal la révélation? Evidemment non; car si vous vous réserviez ce droit, votre pape ne serait infaillible en aucune manière et vous pourriez le soumettre à votre jugement: ce qui serait un blasphème, d'après vos principes. Et si vous ne vous réservez pas ce droit, vous êtes donc obligé d'avouer que toutes les fois que le pape parlera comme docteur de l'Eglise universelle et déclarera interpréter la révélation, vous n'aurez point à examiner s'il est fidèle ou non au contenu de la révélation, mais vous devrez le croire *absolument*, même quand personnellement vous ne penseriez pas comme lui. Au fond, Mgr de Ketteler ne fait qu'une amphibologie; et s'il la fait sérieusement, il ne croit pas vraiment à l'infaillibilité du pape, telle qu'elle est exprimée dans les décrets du Vatican; il ne fait que donner un croc-en-jambe au sens naturel de ces décrets. L'instruction pastorale des évêques suisses est absolument dans le même esprit et n'a pas plus de valeur.

Nous connaissons également un théologien célèbre, qui autrefois n'admettait même pas que la simple primauté du pape fût de droit divin, et qui s'est soumis

aux décrets du concile. Mais, s'entretenant depuis avec un de ses amis, resté fidèle à l'ancien catholicisme, il lui dit : « Vous, du moins, vous êtes un honnête homme !... » Que de remords dans cette parole !

Nous connaissons aussi deux religieux de grand renom en Europe, qui, placés entre le désir de sauver leurs communautés et le besoin de respecter leurs consciences, ont fait le compromis suivant. Pour préserver leurs communautés des foudres du Vatican, tous deux se sont soumis. Et pour donner satisfaction aux réclamations de leurs consciences, tous deux se torturent l'esprit à la recherche d'un expédient. L'un dit : « Autre chose est *obéir*, autre chose est *croire*; j'obéis, mais je ne crois pas ; » comme si l'on pouvait obéir dans les choses de foi sans les croire ! L'autre dit : « Je crois les décrets du concile, mais je les crois dans le sens que Dieu *seul* sait être vrai; car nul homme actuellement, pas même le pape, ne connaît le vrai sens de ces décrets ; c'est Dieu seul qui le précisera par le cours des événements ; » comme si le sens naturel de ces décrets n'était pas d'une clarté évidente, et comme s'il n'était pas illusoire de déclarer qu'on doit être d'accord avec le pape pour admettre ces décrets, et qu'on peut se mettre en désaccord avec lui pour en expliquer le sens !

Nous avons connu un autre religieux, non moins illustre que les deux précédents, le P. Gratry, qui

s'est soumis uniquement pour éviter ce qu'il appelait un schisme, mais nullement parce qu'il était persuadé de la vérité intrinsèque des nouveaux dogmes, et qui ne craignait pas de les expliquer à sa fantaisie, de manière à les faire cadrer avec la science générale de la religion et avec ce qu'il lui plaisait d'appeler « l'harmonie féconde. »

Tel évêque excommunie ceux d'entre ses prêtres qui rejettent les nouveaux dogmes, et ne craint pas de les expliquer lui-même dans un sens absolument contraire à leur sens naturel et absolument réprouvé par Rome. Tels prêtres, aussi pieux que savants, appartenant même à un grand Ordre religieux, font leur soumission, mais déclarent qu'ils ne tiennent pas la séance du 18 juillet 1870 pour œcuménique. Combien d'autres gardent le silence, parce que, à la moindre parole, ils seraient interdits par leur évêque et privés du pain qui les fait vivre!

On le voit, les uns croient les nouveaux dogmes, mais les expliquent dans des sens complétement contradictoires. Les autres ne les croient pas, bien qu'ils se soumettent; et s'ils se soumettent, c'est pour ne point perdre soit leur évêché, soit leur cure, soit leur vicariat, soit leur couvent, soit leur collége, ou bien pour éviter une rupture avec Rome. Ils aiment mieux rompre intérieurement avec la vérité et avec la foi, que rompre extérieurement avec Pie IX et ses jésuites.

L'unité de ces nouveaux ultramontains n'est donc pas autre chose qu'un accord extérieur sur des formules verbales, mais nullement un accord d'esprit sur la doctrine. C'est l'unité dans les mots, et non l'unité dans les idées ; unité d'hypocrisie et de crainte, basée sur une fausse notion de l'autorité et de l'obéissance, ou sur un égoïsme honteux qui fait sacrifier la conscience à la position. Telle est l'unité actuelle de l'église romaine, et cela, non pas dans une question de simple opinion, mais dans le sens même du dogme que cette église estime le plus essentiel, le plus fondamental, le plus nécessaire de tous ses dogmes !

Or l'église romaine se contente-t-elle d'une pareille unité? Si elle s'en contente, de quel droit revendique-t-elle l'unité dogmatique comme sa marque distinctive? Car il n'est aucune communion chrétienne qui ne jouisse d'une unité plus vraie. Dans les autres communions chrétiennes, en effet, les dissidents ne se cachent pas, et l'on sait à quoi s'en tenir sur les véritables orthodoxes ; tandis que, dans l'église ultramontaine, les nouveaux adhérents cachent à qui mieux mieux le reste de libéralisme qu'ils ont gardé jusqu'à présent, et font de l'unité dogmatique de leur église un simulacre d'unité qui ne trompe que les simples.

Non, l'église romaine actuelle n'est pas *une* dans sa croyance dogmatique.

Elle ne l'est pas en Allemagne, où les catholiques libéraux d'avant juillet qui se sont soumis depuis juillet, gardent dans le fond de leur conscience leur foi antiultramontaine.

Elle ne l'est pas en Angleterre, où certains prêtres, restés publiquement fidèles aux principes de l'ancien catholicisme, sont tolérés par leurs évêques dans l'exercice de leurs fonctions sacerdotales, comme s'ils avaient réellement la foi romaine.

Elle ne l'est pas davantage en Italie, où le nombre des prêtres qui rejettent les nouveaux décrets et qui attendent dans le silence l'heure de la délivrance, est considérable.

Elle ne l'est pas même en France, dans ce malheureux pays qui semble être devenu la terre du papisme. Car, si une partie du clergé français a montré tant d'ardeur à accroître la puissance papale, il ne faut pas se tromper sur le motif réel de cette ardeur: pour les ignorants qui se sont laissé abuser par les récents Manuels de théologie falsifiée qui leur ont été imposés, sans doute il s'agissait autant d'accroître la puissance du pape que de vénérer sa paternité et de glorifier ses infortunes; mais pour les intelligents qui se souviennent de l'ancienne théologie et surtout pour ceux qui ont contrôlé les assertions des livres ultramontains, il s'agissait uniquement de faire pièce aux évêques, de les ruiner par l'agrandissement de la papauté, de leur ôter

tout moyen de continuer cette administration de petits pachas qui était devenue la consécration de l'arbitraire le plus capricieux et le plus odieux, et, pour cela, de les réduire à n'être plus que de simples vicaires du pape, lequel, étant loin, aura toujours un gouvernement plus doux que celui des évêques qui sont près.

Au fond, dans la meilleure partie du clergé français, l'ultramontanisme est donc politique et non dogmatique ; et dès que les événements pourront permettre une sincère manifestation des consciences, les preuves abonderont.

Mais, en attendant, chacun se dit : « Que faire ? S'attirer par une parole imprudente une excommunication, n'est-ce pas, dans l'état actuel des choses, perdre sa position, et, avec sa position, ses moyens d'existence, son crédit, et, par conséquent, la possibilité de faire encore un peu de bien aux âmes restées catholiques ? Notre gouvernement, aussi aveugle en religion qu'en politique, ne tourne-t-il pas à l'ultramontanisme, sous prétexte de se soustraire à des questions qui ne sont pas de sa compétence ? Donc il ne nous soutiendra pas, et ce sont les ultramontains seuls qui bénéficieront de son budget et des églises. D'autre part, les honnêtes gens, les catholiques qui pensent comme nous, sont en France l'incarnation même de la peur, et ils ne viendront à nous que lorsque nous aurons réussi, et que,

grâce à notre succès, ils n'auront à se compromettre en rien. Donc il n'y a rien à faire présentement. »

C'est ainsi que raisonne tout bas, à huis clos, un tiers du clergé français ; et certainement, s'il y avait en France, comme ailleurs, de nombreux comités d'anciens catholiques, organisés pour recueillir les aumônes des fidèles, et suffisamment pourvus pour ouvrir des églises, entretenir le culte et assurer la subsistance des prêtres qui se dévoueraient à la prédication du vrai catholicisme, il se ferait dans peu de temps une résurrection qui étonnerait la France elle-même, et qui serait sa propre résurrection, aussi bien au point de vue national qu'au point de vue religieux.

Quoi qu'il en soit, la situation actuelle de l'église romaniste trahit de tout côté le scepticisme le plus complet. A entendre les explications de ses membres les plus intelligents, l'acte de foi n'est plus un acte de l'intelligence, mais seulement un acte de la volonté, et encore ! Il suffit, pour être réputé croyant, d'avoir une certaine *velléité* de croire, c'est-à-dire, de désirer soumettre sa volonté à l'enseignement du pape ; mais il n'est pas nécessaire de *croire* réellement, c'est-à-dire, d'adhérer, d'esprit et de cœur, aux doctrines prétendues révélées. Le doute de l'esprit et même la répugnance positive au symbole papal sont tolérés ; on n'exige, à dire vrai, que le désir de soumission de la volonté. Or, cette théorie sur la

nature de l'acte de foi est absolument fausse, parce qu'elle divise l'homme avec lui-même, qu'elle permet à l'esprit de protester contre la volonté, qu'elle laisse la raison, cette faculté destinée à s'attacher à Dieu aussi bien que le cœur, se séparer de Jésus-Christ et de son Eglise, qu'elle permet le divorce entre la science et la foi, et qu'elle transforme les catholiques en hommes à qui l'absurde ne coûte rien, et les dogmes en thèses politiquement nécessaires, mais scientifiquement inadmissibles.

Donc, nous avons le droit de le conclure, l'église romaine actuelle manque absolument *d'unité dogmatique*.

II

Comment l'église romaine n'est plus SAINTE.

L'église romaine actuelle n'est pas plus ***sainte*** qu'elle n'est ***une***.

Loin de nous la pensée de juger les âmes. Dieu seul en a le droit et le pouvoir, parce que lui seul lit au fond des esprits et des cœurs. Nous sommes convaincu qu'il y a dans l'église romaine, même ultramontaine, beaucoup de personnes saintes, surtout celles qui ignorent la révolution dogmatique que les ultramontains viennent de faire, et qui ne restent attachées à cette église que parce qu'elles la croient toujours la même et toujours catholique.

Ce que nous voulons juger, c'est la doctrine morale de cette église, c'est sa conduite dans l'administration des choses saintes, en un mot, ses principes pratiques et ses actes.

Le catholicisme romain, tel qu'il a été expliqué par M. Veuillot et sanctionné par les décrets dogmatiques du conciliabule du Vatican, n'est que le Brahmanisme de l'Occident; et ce Brahmanisme est la

corruption même du catholicisme, non-seulement dans son dogme, mais aussi dans sa morale.

Quelle notion n'a-t-il pas faussée, en effet ?

La religion, qui est avant tout une union de l'âme avec Dieu, qu'en a-t il fait, sinon une soumission des actes de l'âme, ou tout au moins des actes du corps, au pape ?

Dans ce système antichrétien, qu'est-ce que le bien ? L'obéissance au pape et à sa curie, rien de plus, rien de moins. Effectivement, Rome pardonne quoi que ce soit, dès que l'on se soumet à son empire. C'est toujours Paul IV offrant à sa « très-chère fille en Jésus-Christ, Elisabeth, reine d'Angleterre, » d'annuler la sentence prononcée contre le mariage de sa mère, Anne de Boleyn, pourvu qu'elle consentît à reconnaître la juridiction papale sur elle et ses sujets. *Omnia propter vos*, disait saint Paul (1) ; *omnia propter me*, dit le pape. — Par contre et naturellement, le mal, c'est la désobéissance à la volonté du pape et aux décisions de sa curie. Quiconque parle de droits autres que ceux du pape, attaque ceux du pape ; et dès lors, quel qu'il soit, quelques vertus qu'il ait pratiquées, il n'est qu'un orgueilleux qui se révolte, un renégat, un apostat.

C'est ainsi que, dans le Brahmanisme romain, l'obéissance, cette vertu qui consiste dans la soumis-

(1) *IIe Epître aux Corinthiens*, ch. IV, v. 15.

sion de la volonté à Dieu et à ses lois, n'est plus que le prosternement de l'homme et de toutes ses facultés devant le pape et devant sa curie.

Avec un tel *criterium*, il est facile de comprendre à quoi on a réduit la morale et la sainteté. De même que, dans les séminaires, le cours de morale n'est plus guère qu'un cours de mesquine *casuistique*, ainsi, dans la société romaniste, tient-on volontiers à l'écart les principes, pour ne s'occuper que de certains détails méticuleux, à l'aide desquels on arrive toujours, en définitive, à se jouer de la loi et à agir suivant son propre désir. De là cette innombrable quantité de lois romaines, que la curie du pape a imaginées pour effacer les quelques lois, vraiment morales, que Jésus-Christ a promulguées dans son Evangile.

Il en a été de la notion de la sainteté comme de la notion de la morale : c'est le triomphe du terre à terre le plus grossier et le plus pharisaïque sur le spiritualisme même de l'Evangile. « Oui, j'en suis convaincu, le catholicisme est perdu s'il ne se régénère, s'il descend la pente où il s'est placé le 18 juillet 1870. Pour en être persuadé, *nous n'avons qu'à* PRENDRE AU SÉRIEUX *ce que disaient les opposants du concile, le 17 juillet, sur la* TRANSFORMATION RADICALE ET DANGEREUSE *que le nouveau dogme allait introduire dans le gouvernement de l'Eglise*. Ils se taisent maintenant, ils ne peuvent même plus plai-

der la cause de la société moderne, car elle doit rester à leurs yeux frappée des foudres divines de l'Infaillible. Ils doivent se ranger comme un troupeau muet sous la houlette du *Pastor æternus*, dont la main est levée contre toute liberté, à commencer par la plus sainte. Les insulteurs frénétiques de tous les droits peuvent seuls désormais élever la voix, car seuls ils sont orthodoxes. Le catholicisme (lire : le *romanisme*) authentique, c'est cette misérable religion d'outre-monts, avec ses anathèmes contre toute conscience libre, ses superstitions honteuses, ses eaux lustrales, tout ce triste bagage de fables ridicules et de violences impuissantes, qui la rend digne du paganisme de la décadence (1). » Le fanatisme des amulettes de la Ville Eternelle et de ses succursales, comme au temps des statuettes de la Diane d'Ephèse, voilà à quoi tourne aujourd'hui la piété romaniste.

Un prêtre catholique d'Allemagne confirme ce témoignage. « Tout ce rite romain, dit-il, qui, depuis vingt ans surtout, annihile les rites particuliers des anciennes églises, n'est pas autre chose qu'un immense réseau de lois de piété italienne, pour imposer l'uniformité extérieure à toute l'Eglise d'Occident... Nous en avons été nous-même témoin : un jour deux jeunes ecclésiastiques ont disputé fort sérieusement entre eux, pour savoir si le prêtre qui prononce

(1) *Le Concile du Vatican*, par M. de Pressensé, p. VIII; Paris 1872, chez Sandoz et Fischbacher.

à voix haute les paroles du canon de la messe que la congrégation romaine des rites ordonne de ne prononcer qu'à voix basse, commet un péché *mortel*, ou seulement un péché véniel (1)!... »

Du reste, comment l'église romaine traite-t-elle actuellement le sacrement de pénitence?

Plus on s'élève en haut lieu et dans les régions mystiques, plus ce sacrement disparaît pour faire place à ce qu'on appelle la *direction*. Le confesseur importe peu, attendu que l'absolution est pour les romanistes une chose fort secondaire; c'est surtout le directeur que l'on envisage et que l'on estime, parce que l'essentiel du sacrement consiste maintenant dans la direction. Cela est si vrai, que certains prêtres, et des plus connus, se vantent auprès de leurs amis d'être, non pas le *confesseur*, mais le *directeur* de telle dame du grand monde. La confession est le lot des prêtres inférieurs. Ce qu'on appelle « le haut clergé » ou « le clergé distingué », ne tient guère qu'à la direction; il rougirait qu'on le rangeât parmi les donneurs d'absolution, comme si l'absolution n'était pas l'exercice même du pouvoir sacerdotal qu'ils ont reçu de Jésus-Christ!

Pendant que, d'un côté, le prêtre disparaît pour n'être plus qu'un homme ou un ami que l'on consulte, il se fait, d'un autre côté, un changement non

(1) Dr Reinkens, *Glaube und Unterwerfung*, p. 7; Münster, 1871.

moins grave. En théorie, l'on enseigne que dans le sacrement de pénitence la contrition importe pardessus tout; mais en pratique, on la relègue au deuxième ou troisième plan, pour mettre au premier l'accusation des fautes. Et encore va-t-on même plus loin : car cette accusation n'est-elle pas un *récit* plutôt qu'une accusation? Au lieu du péché que l'on devrait accuser simplement dans son espèce, ne se perd-on pas dans la narration scandaleuse des circonstances de ce péché? Si le pénitent croit son âme déchargée, est-ce bien parce qu'il a réellement le repentir de la faute accusée? n'est-ce pas plutôt *parce qu'il a tout dit?* Et cette véritable altération de la nature du sacrement, ne retombe-t-elle que sur le pénitent? N'est-elle pas causée surtout par le confesseur, qui, au lieu d'arrêter le récit de circonstances inutiles au sacrement, les provoque par curiosité et peut-être même par un sentiment plus malsain que la simple curiosité? Quoi qu'il en soit des sentiments, n'est-il pas vrai que l'acte en lui-même n'est que trop souvent un acte d'inquisition, et d'inquisition profondément immorale? C'est ainsi que le pénitent, au lieu de confesser ses péchés, se laisse aller dans son verbiage à confesser ceux des autres, et que le confesseur, au lieu d'entendre le simple aveu d'une faute individuelle, pénètre dans le secret des familles, les gouverne à son gré au nom de Dieu, sépare trop souvent par des conseils imprudents ceux qui

sans lui seraient restés unis dans l'amour domestique, et s'immisce, en tout cas, dans des questions qui ne relèvent souvent que de la physiologie, et non de la morale, et encore moins de la religion.

Une troisième altération est celle de la satisfaction. La satisfaction qui devrait être une expiation du passé et un préservatif pour l'avenir, n'est la plupart du temps qu'une prière banale, n'expiant rien, n'ayant aucun rapport avec les fautes commises, et n'exigeant aucun effort qui puisse rendre meilleur. Si le pénitent l'oublie ou la néglige, rien n'est changé; il suffit qu'il en avertisse son directeur dans sa prochaine confession, et tout est fini par là. Ou bien, si la pénitence n'est pas une prière banale, c'est une aumône imposée d'une certaine manière, en sorte que, quand elle n'est pas agréable au pénitent, elle est utile au confesseur.

Voilà comment s'administre, à peu près généralement, dans l'église romaine actuelle, le sacrement de la purification des âmes! Nous demandons sincèrement aux chrétiens sérieux si des Pharisiens de l'ancienne synagogue, de cette synagogue anathématisée par le Christ, agiraient autrement!

Le sacrement de l'Eucharistie n'est pas plus respecté. Les moralistes qu'on appelle *Probabilistes*, qui sont les théologiens les plus autorisés du romanisme, et dont les ouvrages servent actuellement de Manuels dans tous les séminaires, enseignent, en

effet, la proposition suivante : « Si celui qui a reçu l'absolution avec des dispositions douteuses de la part du confesseur, est encore *en état de péché mortel*, la communion qu'il reçoit *dans cet état* sera nulle, mais *elle n'est pas pour cela sacrilége ;* elle peut même être nulle, sans être tout à fait *inutile* (1). » Il suffit de réfléchir un instant, pour entrevoir ce qu'il y a d'horrible profanation dans cette proposition.

Il est incontestable, d'ailleurs, que la morale de l'église romaine actuelle est la morale même des Jésuites.

Or, qu'est-ce que la morale jésuitique ?

Sans recourir à certaines accusations exagérées dont elle a été l'objet, sans rappeler les immortelles *Provinciales* de Pascal, que personne ne réfutera jamais, sans nous servir contre elle des condamnations d'Alexandre VII, d'Innocent XI, etc., nous pouvons affirmer qu'elle repose tout entière sur trois principes : le probabilisme, la direction de l'intention et la restriction mentale.

Or, ce sont là trois principes essentiellement immoraux.

En effet, le probabilisme jésuitique, après avoir affirmé que l'on peut suivre une opinion probable, alors même qu'elle serait beaucoup moins probable

(1) Voir *Censure de 22 propositions de morale corrompue*, par l'abbé Laborde ; Paris, 1843.

que l'opinion contraire, enseigne qu'une opinion est réellement probable dès qu'elle a pour elle « *l'assentiment d'un homme grave ;* » et il ajoute qu'on peut choisir une telle opinion, quand même on serait convaincu qu'elle n'est pas la plus conforme à la vérité.

Cette doctrine est plus que fausse, elle est perverse.

D'abord, elle légitime l'indifférence en matière religieuse : car, pour les protestants, Bèze, Claude et Leibniz sont des hommes graves ; pour les ultramontains, tout ultramontain est un homme grave ; pour les orientaux, Photius et les patriarches sont des hommes graves ; pour les anglicans, les évêques de 1562 sont des hommes graves ; pour les juifs, les rabbins sont des hommes graves ; pour les musulmans, Mahomet est un homme grave, etc. D'où il résulte que toutes les religions sont basées sur une probabilité suffisante pour que tous aient suffisamment raison.

Ensuite, cette doctrine annihile la conscience en en faisant un jouet. Car, si aujourd'hui je puis faire une chose et demain la chose contraire, avec une égale aisance, uniquement parce que chacune de ces choses est approuvée par un homme grave, et indépendamment de ce qu'en pense ma propre conscience, il est évident que ma conscience n'est plus rien dans la direction de ma conduite. C'est res-

pecter l'homme grave qui est en dehors de moi, et dont la doctrine plaît à mes goûts ou flatte mes passions, mais ce n'est plus me respecter moi-même au fond de ma conscience. La raison dit que le principe fondamental de toute morale est dans l'obéissance loyale à l'impartial dictamen de la conscience; saint Thomas enseigne que la conscience est la règle prochaine de tout acte honnête et chrétien; saint Paul déclare que chacun sera jugé selon le témoignage de sa propre conscience, ***testimonium reddente illis conscientia ipsorum*** (1). Le probabilisme jésuitique renverse tout cela, place le criterium de la morale, non plus dans la conscience, mais en dehors, dans l'opinion d'un homme réputé grave. On comprend dès lors comment les vrais chrétiens, selon le jésuitisme, doivent n'être que des machines passives, ne se mouvant plus elles-mêmes, mais mues par le directeur qui est l'***homme grave***, croyant aveuglément tout ce que l'***homme grave*** leur dit de croire et faisant ponctuellement tout ce qu'il leur dit de faire. Renoncer à son intelligence, à sa liberté, à sa conscience, à son caractère, et devenir comme un cadavre ou comme un bâton dans la main de l'***homme grave***, ***perinde ac cadaver***, ***tanquam baculus***, tel est le résumé de toute la morale jésuitique. Aussi l'histoire constate-t-elle que plus un peuple se nourrit du jésui-

(1) ***Epître aux Romains***, ch. II, v. 15.

tisme, plus il devient cadavre. Que la France, l'Espagne, l'Italie, l'Irlande et la Pologne fassent leur examen de conscience !

La France l'avait compris au dix-septième siècle; car son clergé, assemblé en 1656, appela ces maximes de morale « LA PESTE DES CONSCIENCES, » et les accusa d'avoir tellement altéré la morale chrétienne et les maximes de l'Evangile qu'une profonde ignorance serait plus souhaitable qu'une telle science. Dans son assemblée générale de 1700, il précisa davantage sa condamnation: « Il n'est permis à personne, dit-il, de choisir l'opinion qu'il n'aura pas jugée lui-même la plus conforme à la vérité. Que dans la pratique il nous soit permis de suivre le sentiment que nous-mêmes nous ne jugeons pas devoir être choisi comme plus probable, c'est là un principe nouveau, inouï, et mis au jour *dans le dernier siècle seulement* par des auteurs connus et certains, qui en ont voulu faire la règle des mœurs, mais qui répugne à cet axiome célébré par les Pères : *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*, et qui ne saurait offrir la sécurité d'une RÈGLE CHRÉTIENNE. Ce principe est *la source des maux et de toutes les maximes corrompues* dont nous avons parlé... Il a été noté de censure par nos prédécesseurs, hommes de courage et de religion; il a été depuis souvent réprouvé, il l'est encore aujourd'hui sans réclamation de personne, et, au contraire, avec l'approbation

des gens de bien, ce que personne ne peut nier. Pour ces motifs, nous aussi, la chose mûrement considérée, nous avons jugé et nous jugeons que *ces nouvelles opinions, pernicieuses dans l'affaire du salut*, doivent être *avec le plus grand soin* évitées et prohibées. » Le clergé de France, dans cette assemblée, condamna cent vingt-sept décisions « *relâchées, corruptrices de la foi et de la morale, nées de cette source empoisonnée.* » L'Italie elle-même, à cette époque, protestait encore de concert avec la France. En 1679, Innocent XI avait condamné les maximes sorties du probabilisme jésuitique ; et dans sa bulle du 14 septembre 1665, Alexandre VII avait déjà déclaré que le probabilisme est « un système tout à fait contraire à la simplicité de l'Evangile et à la doctrine des saints Pères, et tel que, si les fidèles le suivaient dans la pratique comme une règle droite, on verrait bientôt *une immense corruption* envahir les mœurs des chrétiens. » Cette prédiction ne s'est malheureusement que trop accomplie ; le triste spectacle que nous avons sous les yeux en est l'irrécusable constatation.

Mais ce n'est là que le premier principe de la morale romaine jésuitique. Le second consiste dans l'art de diriger son intention.

Sans aucun doute, l'intention dirigée sincèrement vers le bien est la mesure même de la justice des consciences, comme l'intention dirigée sincèrement vers

le mal est la mesure de leur culpabilité. Toute la bonté morale des âmes, comme toute leur malice, est donc dans leur sincérité. Or, la sincérité ne se divise pas; il n'y a pas une demi-sincérité; elle est entière ou elle n'est pas. Celui qui est sincère dans la détermination du but, mais qui ne l'est pas dans le choix des moyens, ne l'est aucunement. Toute la justice qu'il s'était acquise en voulant un but bon, il la perd en voulant des moyens mauvais. C'est pourquoi saint Paul dit : « Ne faisons pas le mal pour procurer le bien, *non faciamus mala ut veniant bona* (1). »

Or, le jésuitisme dit précisément le contraire. Il ne commande pas toujours des moyens mauvais pour arriver à un but bon, mais il ne les prohibe pas. Selon lui, le moyen est indifférent par lui-même. Tout dépend du but. Le but mauvais corrompt les moyens bons; de même, le but bon justifie et sanctifie les moyens mauvais. Donc, dit-il, il suffit d'être sincère dans la détermination d'un but bon.

Mais allons plus loin. Selon le jésuitisme, un but bon est un but *probablement* bon, comme nous l'avons expliqué précédemment. Donc, pourvu que le but que l'on se propose soit approuvé par l'*homme grave*, tout est parfait. Que les moyens soient criminels et que l'on en soit convaincu, peu importe : par

(1) *Epître aux Romains*, ch. III, v. 8.

cela seul que le but voulu est conforme à l'opinion de l'*homme grave*, tout est saint et méritoire devant Dieu, parce que agir ainsi c'est arrêter sa volonté dans le but et non dans les moyens. Rien de plus facile que ce jeu. Un ecclésiastique désire-t-il un bénéfice avantageux? S'il donne de l'argent à son supérieur pour acheter ce bénéfice, il est simoniaque et commet un péché mortel; mais s'il donne cette même somme à son supérieur, uniquement dans l'intention de lui faire plaisir, il peut entrer en possession de ce bénéfice en toute sûreté de conscience. Pareillement, celui qui, ayant reçu un soufflet, tue son adversaire dans le but de se venger, commet un péché mortel, parce que la vengeance est un crime; mais s'il le tue, uniquement avec l'intention de sauver son honneur, il est innocent. On le voit, cette doctrine est simplement la science d'arriver à ses fins par l'art de diriger son intention; c'est la perversité de l'acte dissimulée sous l'apparence de la bonne volonté.

La restriction mentale n'est qu'une façon de pratiquer plus finement encore cette hypocrisie et cette perversité. C'est le secret de mentir sans que le mensonge soit un péché, et de violer ses serments sans parjure. Ainsi, celui qui fait une promesse avec serment, peut ne pas tenir cette promesse, si, en la faisant, il a eu soin de sous-entendre en pensée un mot qui changeait complétement le sens de ses

paroles. Celui qui a commis une faute hier et qui jure de ne l'avoir pas commise, ne fait pas un faux serment, pourvu qu'en disant : « Je jure de ne l'avoir pas commise, » il sous-entende dans son esprit le mot « *aujourd'hui.* »

On a donc raison, lorsqu'on dit que la morale jésuitique consiste à changer le mal en bien et le bien en mal, à violer n'importe quelle loi sans pécher, et qu'il en est d'elle comme de ces tours de passe-passe où l'on escamote sérieusement le noir par le blanc et le blanc par le noir.

De fait, à quoi ne mènent pas ces trois principes? Les moralistes ultramontains n'admettent-ils pas contre le droit de propriété le système de la compensation secrète, compensation abandonnée complétement à l'arbitraire de la partie qui se prétend lésée? Cette doctrine qui légitime le vol sous les dehors d'une fausse équité, n'est-elle pas tous les jours pratiquée au tribunal de la pénitence par les confesseurs romanistes? Ces mêmes moralistes n'enseignent-ils pas, par exemple, que le vol des petites sommes, quelque répété qu'il soit et quelque considérable que puisse être finalement la somme volée, ne constitue pas un péché mortel, s'il y a entre chaque vol l'intervalle de deux mois? etc., etc.

Et ce qui se fait pour la justice se fait également pour toutes les autres vertus. Aucune n'est respectée intégralement.

Aussi ne trouve-t-on dans les pays où règne un tel code, qu'une société vivant dans le mensonge et l'aimant, une agglomération de gens occupés à se tromper les uns les autres, à jouer entre eux au plus fin, même au pied de l'autel, riant de l'honnêteté dès que l'*honorabilité publique* est sauve, se moquant des principes pourvu que les revenus s'accroissent, dilapidant le budget à qui mieux mieux, recourant à l'Etat pour toute œuvre au lieu de recourir à eux-mêmes, n'aspirant qu'à une chose, ne rien faire, maquillant leur conscience quand ils ne l'étouffent pas, la vendant et la traitant comme la chose dont on se passe le plus aisément, la subordonnant complétement à l'amélioration de leur position, à la satisfaction de leurs intérêts et de leurs passions.

Ce n'est malheureusement pas la France, ni ses sœurs de race latine et de religion romaine, qui pourront nous démentir. Tristes victimes de cette morale toute diplomatique qui a remplacé la science du bien par celle du succès, elles nous montrent à quel degré d'abaissement on peut tomber, quand la conscience n'est plus que le marchepied de l'égoïsme et de la cupidité, quand on emploie toute son activité à réussir *per fas et nefas*, quand on remplace les principes par les considérations personnelles, quand on refuse au mérite pour n'accorder qu'à la faveur, quand on est prêt à fouler aux pieds la vérité, même

évidente, dès que l'*homme grave* l'ordonne, en un mot, quand on ne rougit pas d'abdiquer toute dignité dès qu'il y a profit. Tôt ou tard l'on est puni par où l'on a péché : on a trahi l'honnête pour augmenter l'utile ; vient un jour où l'utile est trahi à son tour, et où les intérêts matériels sont encore plus lésés que la dignité morale.

Tels sont les doctrines, les actes et les résultats du romanisme actuel.

Donc, nous avons le droit de le conclure, l'église romaine n'est plus *sainte*.

III

Comment l'église romaine n'est plus CATHOLIQUE.

L'église romaine actuelle n'est pas plus *catholique* qu'elle n'est sainte et qu'elle n'est une.

Selon l'église romaine actuelle, la catholicité consiste, avant tout, dans le nombre des fidèles et dans l'étendue du territoire qu'ils occupent. C'est une corruption de l'idée de catholicité, comme nous le verrons plus loin : car la catholicité véritable, telle que les Pères l'ont entendue, consiste uniquement dans la doctrine. Les premiers disciples de Jésus-Christ, qui n'étaient qu'un bien petit troupeau, *pusillus grex*, étaient-ils catholiques, oui ou non? Cependant ils n'étaient pas nombreux et n'occupaient pas un vaste territoire. Aussi saint Augustin dit-il : « Alors même que ceux qui ne maintiennent pas la vraie doctrine seraient répandus dans tous les lieux où existe l'Eglise, ils n'appartiennent pas pour cela à l'Eglise (1). » Ce n'est donc ni la multitude, ni la

(1) Cf. *Unit. eccl.*, c. IV.

plus ou moins grande étendue, qui constituent la véritable catholicité.

Toutefois, pour réfuter l'église romaine jusque dans ses calculs les plus spécieux, supposons même que la catholicité de l'Eglise consiste dans l'étendue de l'espace qu'elle occupe. Est-ce que les orthodoxes, les anglicans, les protestants, en un mot tous ceux que l'église romaine anathématise, ne sont pas, comme elle, répandus partout? Ne lisant que ses propres écrits, il est tout naturel qu'elle ignore ce que font les autres communions chrétiennes; mais de ce qu'elle ignore ce qu'elles font, il ne résulte pas que ces communions n'aient ni leurs missionnaires, ni leurs sociétés pour la propagation de la foi.

Supposons encore que ce soit le nombre des fidèles qui constitue la catholicité de l'Eglise. L'église romaine actuelle aurait-elle le droit de se prévaloir? Le nombre de ceux qu'elle traite de dissidents, n'est-il pas supérieur à celui de ses adhérents? Sans parler des milliers de catholiques restés fidèles à la foi d'avant juillet 1870, il y a environ cent millions d'orthodoxes (1), vingt-cinq millions d'anglicans, soixante millions de protestants; ce qui fait, dans le monde chrétien, cent quatre-vingt-cinq millions de fidèles, traitant à leur tour l'église romaine

(1) Ce chiffre est donné par un protestant, M. le pasteur A. de Mestral, dans son *Tableau de l'Eglise chrétienne au XIX[e] siècle;* Lausanne, 1870.

de dissidente (1). Or, l'église romaine actuelle s'élève-t-elle à ce chiffre? Non; car, si on l'en croit elle-même, elle n'affirme que cent quarante ou cent cinquante millions.

Et qu'est-ce que ces cent cinquante millions? Examinons un peu de quoi est formé ce chiffre, et sous ce spectacle grandiose voyons le spectacle réel.

D'abord, il faut distinguer l'immense multitude des ignorants, tous ces gens qui ne savent aucunement ni de quoi il est question, ni quels sont les points sur lesquels les anciens catholiques, les orthodoxes, les anglicans et les protestants sont en opposition avec les romanistes actuels, et qui par

(1) D'après la récente statistique donnée par le *New-York Tribune*, la population anglicane et protestante s'élèverait même à cent vingt et un millions, ainsi répartis :

Etats-Unis.	33,000,000
Grande-Bretagne et Irlande.	25,000,000
Empire germanique.	25,000,000
Suède, Norwége et Danemark. . . .	7,500,000
Hollande, Belgique et France. . . .	5,000,000
Hongrie, Autriche et Roumanie. . .	6,000,000
Suisse, Russie et autres parties de l'Europe.	5,000,000
Amérique anglaise, y compris les Indes (ouest).	4,000,000
Australie, Tasmanie et Nouvelle-Zélande.	1,500,000
Libérie, Natal, cap de Bonne-Espérance.	1,500,000
Egypte et autres parties de l'Afrique.	1,000,000
Arménie et autres parties de l'Asie. .	5,000,000
Amérique du Sud, ...	1,500,000
Total.	121,000,000

donc que Veuillot soit bien fort, et le romanisme aussi. Comment dès lors un homme impartial pourrait-il se prononcer contre eux?... Ce raisonnement est plus répandu qu'on ne pense. Nous connaissons des curés de Paris qui le formulent hautement! Oui, ce clergé français qui autrefois allait puiser sa théologie dans les Pères de l'Eglise et dans les documents authentiques de l'histoire, va maintenant, en matière dogmatique, consulter le *Figaro*, cet *Univers* mondain, et l'*Univers*, ce *Figaro* religieux! Aussi trouve-t-on dans cette catégorie d'ultramontains la raison remplacée par l'imagination, la science par le verbiage, le raisonnement sérieux par le jeu de mots, les questions de principes par les questions de personnes, la discussion par l'injure et l'anathème, la conviction de la foi par la conviction de l'esprit de parti, quelquefois même par la simple conviction de l'argent palpé.

Cette dernière catégorie de gens qui restent attachés à l'église romaine et qui y *pratiquent* même très-ostensiblement, mais uniquement par intérêt, est peut-être la plus considérable de toutes. Tels sont les gens qui ont besoin de s'assurer une position, un nom, une clientèle, et qui ne craignent pas de se faire de la réception des sacrements un moyen pour s'attirer l'estime et la faveur des gens d'église. A cette classe doivent se rapporter tous ces prétendus conservateurs, qui, voyant tout crouler autour d'eux

par suite du mépris de l'autorité et des excès des faux libéraux, sentant l'urgence qu'il y a à s'appuyer plus que jamais sur le principe d'autorité, et croyant que le pape actuel est le seul représentant de ce principe en Europe, s'attachent au pape et à son ultramontanisme, quel qu'il soit, comme à la seule planche de salut dans l'ordre des intérêts sociaux et commerciaux. Insensés, qui ne voient pas la différence qui sépare l'autorité de l'autocratie, et qui ne comprennent pas qu'autant la Rome catholique d'autrefois, en affirmant la sage autorité, a été utile à la société temporelle, autant la Rome ultramontaine et hérétique du 18 juillet 1870, en affirmant l'autocratie et l'absolutisme, lui sera nuisible. Les ennemis les plus dangereux de la société temporelle ne sont pas ceux qui abusent au grand jour de la liberté, mais ceux qui corrompent dans le secret la notion et la nature de la véritable autorité. Mais alors même que les conservateurs dont nous parlons seraient dans le vrai, il n'en serait pas moins évident que leur catholicisme, n'ayant rien de surnaturel et ne s'appuyant que sur des considérations d'intérêt purement temporel et d'égoïsme mal dissimulé, ne serait pas le catholicisme religieux que prétend représenter l'église romaine.

Or, si nous défalquons des fameux cent cinquante millions, d'une part, tous ceux qui ne pratiquent pas et ne croient pas, c'est-à-dire, l'immense multitude des

baptisés qui ne veulent pas entendre parler de foi romaine pendant leur vie et qui ne consentent à se laisser oindre d'huile, un quart d'heure avant leur mort, que pour faire plaisir à leur famille ; si nous défalquons, d'autre part, la multitude, plus considérable encore, de tous ceux qui ne se disent romains que par ignorance, par routine, par sentimentalisme, par demi-science, par respect humain et par intérêt purement temporel, combien nous restera-t-il de vrais romains, sérieux, réfléchis, ayant analysé leur croyance et leur conscience, sincères et convaincus?... Pour nous, nous n'oserions pas affirmer qu'il en restât quelques milliers. Et nous connaissons des *romanistes* qui vont jusqu'à croire qu'il en est à peine quelques centaines !...

Sans aucun doute, on peut faire subir aux autres communions chrétiennes le même travail d'analyse, et sans aucun doute, il y a chez toutes des sceptiques, des ignorants, des hommes de routine, de sentimentalisme, de respect humain et d'intérêt. Mais tout homme de bonne foi reconnaîtra que le sentiment religieux et la foi des races germaniques et surtout des races slaves ont un caractère plus éclairé, plus sérieux, plus profond que celui des races latines, qui de plus en plus tournent soit à l'athéisme qui nie Dieu, soit à la superstition qui le falsifie, et qui bientôt, si elles n'y prennent garde, se diviseront nettement en deux catégories : l'Internationale rouge qui

déteste Dieu, et l'Internationale noire qui le ridiculise.

Donc, alors même que la catholicité consisterait, comme l'enseigne l'église romaine, dans le nombre et dans l'étendue, cette église ne pourrait pas se dire l'Eglise catholique.

Mais la catholicité de l'Eglise consiste DANS LA DOCTRINE. Comme l'explique saint Vincent de Lérins, l'Eglise catholique est celle qui croit aujourd'hui ce qui a été cru partout, toujours et par tous. « *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est,* » tel est le grand principe du véritable catholicisme, telle a été la règle de foi proclamée par tous les Pères et par tous les théologiens catholiques.

En 1697, Jacques-Nicol Colbert, archevêque de Rouen, écrivait encore à ses prêtres : « Soyez toujours pénétrés d'un profond respect pour la sainte antiquité; étudiez-la de toutes vos forces, et tirez vos règles de conduite, dans les fonctions de votre état, de ses sacrés monuments. Pour éviter les relâchements pernicieux introduits dans ces derniers temps et défendus par les théologiens modernes, imprimez fortement dans vos esprits cette règle de saint Vincent de Lérins, qui ne regarde pas moins la doctrine des mœurs que celle de la foi : *Annoncer aux chrétiens catholiques quoi que ce soit en outre de ce qu'ils ont reçu, ne fut permis dans aucun temps,*

n'est permis nulle part, ne sera jamais permis. Au contraire, anathématiser ceux qui annoncent quoi que ce soit en outre de ce qui a été reçu une fois, est un devoir dont on ne peut en aucun temps se dispenser, dont on ne peut nulle part se dispenser, dont on ne pourra jamais se dispenser. »

Cette sentence de l'archevêque de Rouen de 1697, qui n'est que le commentaire du principe catholique formulé par saint Vincent de Lérins, n'est-elle pas la condamnation formelle de l'église romaine actuelle, laquelle croit maintenant, COMME VÉRITÉ RÉVÉLÉE par Jésus-Christ même, une opinion qui, avant le 18 juillet 1870, était encore regardée par des évêques romains comme une erreur détestable et pernicieuse, sans que ces évêques cessassent d'être catholiques, même aux yeux de Rome? N'est-il pas évident, d'une part, que les romanistes actuels annoncent quelque chose « en outre de ce qu'ils ont reçu? » Car, s'ils avaient reçu primitivement le dogme de l'infaillibilité et de la toute-puissance papales, pourquoi auraient-ils attendu dix-huit siècles pour enseigner ce dogme si important, et pourquoi auraient-ils regardé comme vrais catholiques ceux qui, pendant dix-huit siècles, ont combattu ce dogme? N'est-il pas évident, d'autre part, que les anciens catholiques ne font pas autre chose que d'accomplir ce devoir indispensable dont parle l'archevêque de Rouen de 1697, et qui consiste à « anathématiser ceux qui

annoncent quoi que ce soit en outre de ce qui a été reçu une fois ? »

Si donc les ultramontains anathématisent les anciens catholiques, uniquement parce que ceux-ci remplissent leur devoir de catholiques, n'est-il pas péremptoire que les ultramontains cessent, par le fait même, d'être catholiques ? Si les membres de l'église romaine actuelle regardent comme hors de leur église les anciens catholiques, leurs frères d'avant juillet, uniquement parce que ceux-ci ne veulent rien annoncer « en outre de ce qui a été reçu, » mais garder dans toute son intégrité « ce qui a été reçu, » n'est-il pas de la dernière évidence que les membres de l'église romaine actuelle, en violant le dépôt de la doctrine reçue, rompent avec le catholicisme lui-même, se séparent de leurs frères restés fidèles à la doctrine reçue, et tombent directement dans l'hérésie ? Encore une fois, qui ne voit que l'église romaine, par la révolution qu'elle a opérée depuis le 18 juillet 1870, est devenue précisément l'église anticatholique, basée, non plus sur le principe que la vérité dogmatique est la vérité catholique, la vérité universelle, la vérité crue par tous, mais sur cet autre principe, essentiellement contraire, que la vérité dogmatique est la parole d'un seul, la parole du pape ?

Bref, le principe catholique est que le pape doit se conformer à la croyance de l'Eglise universelle ;

le principe essentiel de l'église romaine actuelle, au contraire, est que la croyance de l'Eglise universelle doit se conformer à la parole du pape. Donc, le romanisme actuel, loin d'être l'universalisme catholique, n'est plus que l'individualisme papal, et par conséquent le renversement radical du catholicisme.

IV

Comment l'église romaine n'est plus **APOSTOLIQUE**.

Enfin, l'église romaine actuelle n'est pas plus *apostolique* qu'elle n'est une, sainte et catholique.

Pour être apostolique, il faudrait que, telle qu'elle est présentement, elle descendît des apôtres, sinon sans modification accidentelle dans la forme, du moins sans altération dans le fond, c'est-à-dire, que ses dogmes actuels, ainsi que les principes de sa morale actuelle, de sa constitution actuelle et de son culte actuel, eussent été crus, admis et pratiqués par les apôtres.

Or, l'histoire la plus authentique constate certainement le contraire.

En effet, une grande école historique et théologique, même en Occident, soutient que la primauté du pape ne repose que sur le droit ecclésiastique, sur la sanction que lui ont donnée les premiers conciles œcuméniques, à la suite d'un usage fondé sur la situation géographique et politique de la ville

de Rome. Saint Irénée explique parfaitement cet usage, et les textes des concilès de Nicée, de Constantinople et de Chalcédoine, sont formels. Selon cette opinion, il n'a pas été question de primauté parmi les apôtres. Toutes les paroles de Jésus-Christ à saint Pierre, la conduite des apôtres vis-à-vis de saint Pierre et celle de saint Pierre vis-à-vis des autres apôtres, n'en indiquent pas la moindre trace. Donc, d'après cette école, qui, nous le démontrerons, est appuyée sur des documents irréfutables, l'église romaine actuelle aurait une constitution, une discipline et des dogmes, absolument contraires à la constitution, à la discipline et aux dogmes des temps apostoliques.

Mais supposons même que la primauté du pape soit réellement de droit divin, c'est-à-dire qu'elle ait été établie par Jésus-Christ et reconnue par les apôtres. Il reste encore parfaitement démontré, pour toutes les communions chrétiennes, à l'exception des seuls ultramontains, que cette primauté du pape n'est nullement une suprématie, mais une simple présidence dans le gouvernement de l'Eglise, présidence qui, il est vrai, constitue le pape premier gardien des lois de l'Eglise, mais qui ne le constitue ni juge ni gouverneur de l'Eglise. Donc, même dans cette seconde opinion, la croyance romaine actuelle, loin de rappeler celle des apôtres, la contredit.

Mais, nous le répétons, cette seconde opinion perd toute force en présence des documents qui servent de fondement à la première : car, en supposant que Jésus-Christ ait conféré une primauté à saint Pierre, il faudrait, pour prouver que cette primauté devait passer au pape, établir incontestablement : 1° que cette primauté de saint Pierre n'était pas un simple privilége personnel, mais une charge qui devait se transmettre à quelqu'un ; 2° que, de fait, saint Pierre ne l'a transmise ni à l'église d'Antioche, ni à celle d'Alexandrie, mais à celle de Rome qu'il n'a pas fondée ; 3° que, s'il l'a transmise à l'église de Rome, ce n'est pas précisément à cette église même qu'il l'a transmise, mais seulement à l'évêque de cette église. Qui ne voit que ce sont là des difficultés insurmontables pour l'école romaniste, si l'on veut recourir aux documents authentiques, et qu'elles ne peuvent paraître tranchées en faveur de la papauté que par l'habitude que nous avons de sanctionner les faits accomplis ?

Le romanisme actuel ne remonte donc pas aux apôtres.

Cependant il renferme quelque chose qui est contemporain des apôtres. Voici comment. Il faut distinguer dans le romanisme l'esprit et le système.

L'esprit du romanisme actuel est composé de deux éléments : l'élément judaïque de la synagogue au temps du Christ, et l'élément païen de la vieille

Rome à la même époque. Saint Pierre, quittant la Judée et venant à Rome, est le symbole complet de la fusion de ces deux éléments. Tout homme impartial qui analyse le romanisme, y trouve, en effet, cet esprit de légalité judaïque, qui se souciait peu de la justice, dès qu'on était méticuleux dans les observances extérieures; ce pharisaïsme étroit, pour lequel la pureté de la conscience n'était rien, et la propreté des mains était tout; ce formalisme menteur et immoral, qui dans les matières les plus graves sacrifiait l'idée au mot et le fond à la forme; cette bureaucratie des scribes, qui se faisait passer pour l'autorité de Dieu, pour la succursale du ciel, et qui administrait les âmes comme des choses inertes, sur lesquelles elle avait droit d'aliénation et de vente; ce paganisme dans le culte et dans la dévotion, qui rapetissait Dieu au niveau de l'homme, qui s'appliquait à parler aux sens au détriment de l'âme et du culte intérieur, et qui conduisait finalement les esprits grossiers à la superstition et les esprits délicats au scepticisme; cette organisation hiérarchique qui embrassait tout, cette centralisation qui ramenait tout au centre, cet absolutisme du centre qui absorbait et dévorait tout, ce besoin de souhaiter et de faire que le genre humain n'eût qu'une seule tête, ce fanatisme qui incendiait les villes et faisait périr les peuples pour satisfaire son ambition et réaliser ses rêves. Autrefois, c'était Néron jouant

de la lyre et chantant son triomphe à la vue de Rome en feu; maintenant, c'est le Roi ultramontain se proclamant vice-Dieu, et s'écriant en chœur avec les évêques ses serviteurs, à la vue des âmes et des nations divisées par eux : « Périssent les peuples, pourvu que notre dogme soit défini, *pereant populi dummodo definiatur dogma !* »

Tel est l'esprit du romanisme actuel, esprit essentiellement contraire à l'esprit du christianisme catholique, tel qu'il ressort de l'Evangile.

Etouffé pendant les premiers siècles, d'abord par l'efficacité de l'Evangile qu'on lisait alors, puis par ce souffle d'affranchissement religieux que le Christ avait fait passer dans les âmes et qu'entretenait la lecture des Livres saints, enfin par les difficultés que les persécutions et la lenteur des communications eussent suscitées aux papes, s'ils eussent alors voulu exercer une autorité sur les églises particulières, cet esprit ultramontain réussit cependant plus tard à manifester de temps en temps ses ambitieuses prétentions au gouvernement suprême de toutes les églises. Mais à chaque tentative il se vit réprimé par tous les évêques et par tous les Pères des églises d'Orient. Les églises d'Occident elles-mêmes surent lui résister, grâce à la science et à l'énergique foi de leurs Cyprien et de leurs Augustin.

Cependant l'ignorance des barbares qui se convertirent au christianisme et l'indifférence crois-

sante des anciens fidèles facilitèrent aux scribes et aux pharisiens de l'église de Rome la propagation de leurs doctrines centralistes et absolutistes, qui n'étaient que leur ambition érigée en principe ; et au neuvième siècle, on vit apparaître mystérieusement une collection de Décrétales, habilement fabriquées dans le but de formuler en système théorique ce qui n'avait été jusque-là qu'une suite d'affirmations aussi gratuites qu'orgueilleuses. C'est dans ces *fausses Décrétales* d'Isidore qu'a pris naissance le système ultramontain; système purement humain, et humain de la pire façon, qui n'a rien du Christ ni des apôtres, qui n'a pénétré dans l'enseignement public des écoles au douzième siècle et qui ne s'est développé au point où nous le voyons actuellement, que par une série continue de falsifications, dont il sera publié plus tard une étude approfondie. En attendant cette publication, qu'il nous suffise de renvoyer les hommes sérieux qui voudraient se renseigner sur ce point, à l'ouvrage de Janus sur *le Pape et le Concile* (1), et surtout à la prétendue réponse qu'a essayé d'y faire Hergenrœther. En France, les ultramontains de l'*Univers* et du *Monde* ont beaucoup crié contre cet ouvrage de Janus, mais aucun ne l'a lu; nous connaissons leur manière de composer leurs articles. Quant à la ré-

(1) Paris, librairie internationale de Lacroix, 1869.

ponse d'Hergenrœther, loin de réfuter Janus, elle le confirme par sa propre faiblesse : les textes tronqués se trahissent toujours par ce qui leur manque, et on a beau souffler de tous ses poumons dans les lambeaux qui en restent ; ne pouvant contenir tant de si mauvais air, ils finissent vite par éclater.

L'origine du système romaniste est donc parfaitement certaine, et, grâce à la publication de documents jusqu'ici cachés, l'histoire de ses progrès se révèle de plus en plus. Le Vatican a beau fermer ses archives secrètes aux savants, les savants tôt ou tard y entreront. En attendant, chaque homme de bonne foi se dit : Si ces archives ne contiennent que des secrets favorables à la papauté ultramontaine, pourquoi la papauté ultramontaine les cache-t-elle avec tant d'opiniâtreté, et pourquoi expulse-t-elle avec tant de sévérité ses bibliothécaires, dès qu'elle s'aperçoit qu'ils préfèrent la vérité à son mot d'ordre et qu'ils sont disposés à être sincères? Une institution qui repose sur la vérité et qui se croit *divine*, ne cache rien, parce qu'elle n'a rien à cacher. Elle met tout au grand jour, parce que le grand jour ne peut que lui gagner les amis de la vérité. Si, au contraire, elle se cadenasse contre les amis de la vérité, c'est donc qu'elle n'a que des titres faux et qu'elle repose sur le mensonge.

Or, n'est-ce pas là l'histoire ancienne, moderne et contemporaine du Vatican ?

Scribes et docteurs de la synagogue nouvelle, malheur à vous ! Car c'est vous, plus encore que les scribes de l'ancienne synagogue, que Jésus-Christ a anathématisés, lorsqu'il a dit : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous fermez aux hommes le royaume des cieux : vous n'entrez point, et vous ne souffrez pas que les autres entrent !.. Malheur à vous, docteurs de la loi, parce que vous avez pris la clef de la science et n'y êtes point entrés, et que vous avez repoussé ceux qui entraient ! »

V

Comment l'église romaine est HÉRÉTIQUE.

De ce qui précède il résulte que l'église romaine actuelle n'est ni une, ni sainte, ni catholique, ni apostolique, et par conséquent qu'elle ne réunit aucune des marques de la véritable Eglise de Jésus-Christ. Et si elle n'est pas la véritable Eglise de Jésus-Christ, c'est donc qu'elle est positivement hérétique et schismatique.

De plus, nous démontrerons dans le cours de cet ouvrage que le romanisme actuel est la falsification dogmatique, morale et disciplinaire du vrai catholicisme ; qu'il a corrompu toutes les notions fondamentales de la doctrine catholique, non-seulement la notion de la sainteté, comme nous l'avons déjà constaté, mais encore la notion de l'Eglise, la notion de l'unité, la notion de la catholicité, la notion de la foi, la notion du concile œcuménique, la notion de l'autorité, la notion du fidèle, la notion du prêtre, la notion de l'évêque, la notion du pape. Nous démontrerons que toutes ces notions essen-

tielles sont non-seulement confuses chez les romanistes actuels, mais encore totalement erronées; et que, sur tous ces points, il y a contradiction formelle, flagrante, entre l'enseignement romain d'aujourd'hui et l'enseignement des Pères et des Docteurs des huit premiers siècles.

Pour nous préparer à cette importante démonstration qui renverse par la base tout l'échafaudage doctrinal de l'église romaine actuelle, nous pouvons formuler deux autres arguments, très-simples, à la portée de toutes les intelligences de bonne foi, et desquels il résulte également que l'église romaine actuelle est positivement hérétique.

Ces deux arguments, les voici :

Premièrement. — L'église romaine actuelle enseigne encore que la véritable Eglise catholique ne change jamais dans sa foi. Or, 1° est-il certain, incontestable, que, avant le 18 juillet 1870, l'église romaine regardait encore comme catholiques les évêques, les prêtres et les fidèles qui traitaient publiquement l'infaillibilité et la toute-puissance papales d'erreurs pernicieuses et non de vérités révélées? Oui, cela est certain, incontestable; — 2° est-il également certain, également incontestable, que, depuis le 18 juillet 1870, l'église romaine regarde comme schismatiques, comme hérétiques, comme fils de perdition, comme non-catholiques, tous ceux qui traitent publiquement et secrètement l'infailli-

bilité et la toute-puissance papales d'erreurs pernicieuses et non de vérités révélées? Oui, cela est également certain, également incontestable. Donc, l'église romaine d'après le 18 juillet 1870 n'est plus la même qu'auparavant; donc, l'église romaine a changé dans son symbole et dans sa foi; donc, l'église romaine actuelle n'est certainement plus la véritable Eglise catholique.

Secondement. — Celui-là est réellement hérétique qui corrompt réellement le dépôt de la doctrine révélée. Cette vérité est élémentaire et porte sa démonstration avec elle.

D'autre part, il y a deux manières de corrompre réellement le dépôt de la doctrine révélée : l'une, par soustraction, l'autre, par addition.

Corrompre par soustraction la doctrine révélée, c'est rejeter *quelque chose* de cette doctrine : ainsi a fait généralement le protestantisme, en retranchant des articles de foi qui avaient toujours été considérés comme tels dans l'Eglise universelle.

Corrompre par addition la doctrine révélée, c'est lui ajouter *quelque chose*. En effet, écrivait Mgr l'évêque de Moulins, « le dépôt de la foi, chacun le connaît en son entier; et si nous ne pouvons *rien* y retrancher, nous ne pouvons *rien* y ajouter non plus (1). » Qui ignore que l'erreur est aussi bien la

(1) *Lettre circulaire* du 26 février 1853 *touchant la lecture de* L'UNIVERS, p. 5.

vérité exagérée que la vérité diminuée, et que toute erreur dans la doctrine révélée constitue une hérésie? Donc l'hérésie est aussi bien l'exagération de la révélation que sa diminution; c'est aussi bien l'addition au dépôt sacré de la foi que la soustraction à ce même dépôt.

De fait, l'enseignement qu'on ajoute, alors même qu'il ne serait ni faux ni impie, n'est-il pas essentiellement humain? Evidemment. En l'ajoutant, on humanise donc le dépôt essentiellement divin de la doctrine révélée; on fait passer pour divine une parole qui n'est qu'humaine; on impute à la sagesse de Dieu même une doctrine qui n'est que le produit de la conception de l'homme. Or, n'est-ce pas changer, altérer, vicier, corrompre la nature même du dépôt de la révélation? N'est-ce pas substituer l'homme à Dieu?

Alors même que la doctrine ajoutée serait vraie en elle-même, cette addition n'impliquerait-elle pas un mensonge grave, à savoir, que cette doctrine a été révélée par Jésus-Christ à son Eglise et que celle-ci l'a toujours crue comme telle? Et ce mensonge, qui est une falsification de l'histoire et une injure faite à Dieu, n'est-il pas suffisant par lui-même pour exciter l'indignation de tous les amis sincères de la vérité? Mais surtout, que ne doivent pas dire les vrais gardiens du dépôt de la doctrine révélée, lorsqu'on introduit dans ce dépôt, non plus

une doctrine humaine vraie, mais une doctrine humaine fausse, impie, subversive de tout principe, pernicieuse à l'Eglise autant qu'à la société temporelle? Une telle addition est évidemment le comble de la corruption. Elle est beaucoup plus grave que la corruption par soustraction; car, en corrompant la révélation par soustraction, on ne fait qu'amoindrir la parole de Dieu et diminuer la quantité des vérités qu'il a daigné enseigner aux hommes, tandis que, en ajoutant à la révélation une doctrine fausse, on s'attaque à la qualité, à la nature même des vérités révélées, on les falsifie, on les gâte jusque dans ce qu'elles ont de divin. Telle est la pire manière de tomber dans l'hérésie.

Or, n'est-ce pas là le procédé ultramontain? Assurément. Que vient de faire, en effet, l'église romaine? Elle vient d'ajouter au dépôt de la révélation chrétienne la doctrine de l'infaillibilité et de la toute-puissance du pape ; doctrine, qui non-seulement n'est pas selon l'Evangile, mais qui est positivement contre l'Evangile ; doctrine, qui non-seulement n'est pas affirmée par les Pères comme une vérité, mais qui est niée par eux comme une erreur; doctrine non-seulement humaine, mais erronée, antichrétienne, anticatholique, conçue par l'ambition de quelques hommes, propagée par le mensonge, couronnée par l'ignorance et le fanatisme. En sorte que, quiconque veut être membre de l'église ro-

maine actuelle, doit admettre sincèrement, dans le fond de son âme, là où l'on ne trompe pas Dieu, comme un dogme RÉELLEMENT RÉVÉLÉ PAR DIEU ET RÉELLEMENT CRU DANS TOUS LES SIÈCLES CHRÉTIENS PAR TOUTE L'EGLISE, ce qu'un évêque romain appelait avant le 18 juillet 1870 « *le suicide de l'Eglise* (1), » ce que Mgr Dupanloup lui-même traitait « *d'absurdité inouïe* (2), » ce que les plus savants théologiens considèrent encore, avec Maassen, comme « *la corruption non-seulement de l'histoire, mais de la révélation* (3). »

Donc l'église romaine actuelle est positivement hérétique dans sa doctrine.

Nous le répétons, il ne s'agit ici ni des personnes ni des consciences, mais seulement des doctrines et des actes. Toute personne, quelle qu'elle soit, ne relève que de Dieu ; mais les doctrines appartiennent à la science et les actes à l'histoire. Nous abandonnons donc les consciences à Dieu ; nous croyons même que, dans l'église romaine actuelle, beaucoup, ignorantes de ce qui se passe, sont saintes et inébranlablement attachées à l'âme de l'Eglise; nous ne jetons l'anathème à personne, nous aimons comme nos frères tous ceux qui aiment sincèrement notre mère commune, la vérité. Mais autant

(1) Cf. *Synopsis Observationum*, n. 134.
(2) *Ibid.*, n. 22.
(3) Cf. *Rheinischer Merkur*, 24 septembre 1871, p. 383.

nous voulons mettre d'empressement à respecter les personnes, autant nous apporterons de ténacité à démasquer et à flétrir les doctrines et les actes. Ce bal masqué dans l'Eglise et autour de l'autel nous fait horreur. Que ne nous a-t-on dit plus tôt à quoi on voulait en venir ! Pourquoi nous a-t-on indignement trompé, en nous enseignant autrefois un symbole absolument contraire à celui qu'on prétend nous imposer aujourd'hui ! Maintenant que nous avons enfin les yeux ouverts, nous ne nous ferons pas un seul instant complice du mensonge et de l'hérésie, nous rappelant et rappelant à tous les chiens muets du sacerdoce et de l'épiscopat la parole d'Isaïe : « *Væ mihi*, *quia tacui*, *quia vir pollutus labiis ego sum*, malheur à moi, parce que je me suis tu, parce que je suis un homme aux lèvres souillées (1) ! »

Mais, dira-t-on peut-être, pour qu'une doctrine soit réputée hérétique, il faut que sa contradiction avec la révélation soit prononcée par l'Eglise ou par un concile œcuménique. Or, la doctrine de l'infaillibilité et de la toute-puissance du pape n'a jamais été condamnée par un concile. Donc, on ne saurait dire légitimement que l'église romaine actuelle soit hérétique.

Cette objection est spécieuse au premier abord,

(1) *Proph. d'Isaïe*, ch. VI, v. 5.

mais il est facile d'expliquer la confusion dans laquelle elle s'embarrasse.

D'abord les conciles de Constance et de Bâle, dans des sessions regardées comme œcuméniques même par l'église romaine, ont déclaré et défini que « chacun, même le pape, est soumis au concile œcuménique, en matière de foi. » Or, si le pape est soumis en matière de foi à l'autorité doctrinale du concile, il est évident qu'il n'est pas infaillible, qu'il n'est pas même juge suprême de la doctrine, mais que le concile lui est supérieur et peut le corriger. Si le décret des conciles de Constance et de Bâle ne signifie pas cela, il ne signifie rien. Il n'est donc pas exact de dire qu'aucun concile œcuménique n'a jamais condamné comme hérétique la doctrine enseignée par les décrets du conciliabule du Vatican.

Mais supposons qu'aucun concile œcuménique n'ait jamais condamné cette doctrine comme hérétique, faudrait-il en conclure qu'elle n'est pas réellement hérétique ? Nullement ; car, même selon l'église romaine, les conciles œcuméniques ne font que déclarer ce qui *est déjà réellement* de foi ; une vérité n'*est* pas de foi, parce que les conciles œcuméniques la déclarent être de foi, mais les conciles œcuméniques la déclarent être de foi, parce que, de fait, elle *est* déjà réellement de foi, réellement révélée : la nature de la vérité révélée est antérieure à la déclaration des conciles, et la déclaration des conciles ne

fait que la constater autoritairement. Aucun ultramontain n'oserait prétendre qu'avant le premier concile œcuménique la divinité de Jésus-Christ n'était pas de foi, sous prétexte qu'elle n'a pas été jusque-là définie par un concile. Evidemment, quiconque avant le concile de Nicée eût nié la divinité de Jésus-Christ, eût été considéré comme hérétique par tous les vrais catholiques, bien qu'aucune définition de ce dogme n'eût été formulée par l'Eglise avant ce concile. Donc, alors même qu'aucun concile n'aurait, soit directement, soit indirectement, déclaré hérétique la doctrine de l'infaillibilité et de la toute-puissance du pape, il ne faudrait nullement en conclure qu'elle n'est pas hérétique, ni qu'on ne peut légitimement la traiter d'hérétique.

On peut légitimement ce qu'on doit. Or, tout chrétien, étant membre actif de l'Eglise, doit veiller à la garde du dépôt de la révélation confié à l'Eglise. Sans doute le simple fidèle n'est pas gardien de ce dépôt au même titre que les prêtres et les évêques; néanmoins il en est un gardien réel. Les prêtres et les évêques constatent autoritairement la foi universelle, et les simples fidèles peuvent la constater historiquement et scientifiquement. La constatation par les prêtres et par les évêques réunis en concile complète ce qui manque à la constatation par les simples fidèles; mais de ce que celle-là possède un caractère d'autorité, il ne suit pas que celle-ci soit

sans valeur; de ce que ceux-là ont le devoir de parler autoritairement, il ne suit pas que ceux-ci aient le devoir de se taire. Dans la véritable Eglise catholique, tous ont le devoir, bien qu'à des titres et à des degrés divers, de défendre et d'affirmer la foi reçue, parce que la science des choses saintes est un don que Dieu peut accorder aux simples fidèles aussi bien qu'aux prêtres et aux évêques, qui seuls cependant ont l'autorité de l'enseignement officiel.

Si donc un simple fidèle ne saurait imprimer à ses jugements une autorité officielle, toujours est-il que la vérité est toujours la vérité, de quelque part qu'elle vienne, et qu'elle porte perpétuellement avec elle cette autorité sacrée de l'évidence qu'elle tire d'elle-même et contre laquelle nul homme sincère ne saurait se révolter. De tels jugements ne sont pas obligatoires *officiellement*, au nom de l'*autorité enseignante*, mais ils le sont *scientifiquement*, au nom de la *vérité elle-même*. Or, n'est-ce pas dire qu'ils le sont réellement pour quiconque les trouve conformes à la vérité? Assurément. Car que devrait-on penser de celui qui dirait : « Cette action est réellement mauvaise en elle-même; mais, puisque l'autorité législative ne l'a pas encore défendue *ex officio*, je puis la commettre. — Cette doctrine est évidemment erronée; mais, puisque l'autorité scientifique ne l'a pas encore condamnée *ex professo*, je puis l'admettre. — Cette doctrine de l'infaillibilité et

de la toute-puissance du pape est certainement contraire à la révélation ; mais, puisque l'autorité enseignante ne l'a pas encore condamnée comme telle *ex cathedra*, je puis la croire ou approuver qu'on la croie. » Evidemment un tel raisonnement serait absolument erroné.

« Si je ne dis point la vérité, écrivait l'abbé Laborde, ne me suivez pas, rejetez-moi, méprisez-moi, foulez-moi. Au contraire, si je la dis, si votre conscience vous le dicte, vous ne pouvez vous dispenser de me suivre, parce qu'il ne vous est point permis en matière de religion et de morale de rejeter la vérité. Si la vérité est dans mes paroles, en me suivant ce n'est pas moi que vous suivez, mais la vérité, mais Dieu même, puisque la vérité ne vient que de Dieu. Que ma petitesse ne vous soit donc point un scandale. Si votre conscience juge que ce que je vous montre est la vérité, en me suivant ce n'est pas d'un individu sans rang et sans nom que vous vous mettez à la suite, mais bien à la suite de Celui qui a dit : « Je suis la voie, la VÉRITÉ et la « vie; personne ne va à mon père, c'est-à-dire, n'en« trera au ciel que par moi. » Regardez-y donc de près, en présence du Dieu tout-puissant qui doit un jour juger chaque homme sur le témoignage propre de sa conscience, *testimonium reddente illis conscientia ipsorum* (1). »

(1) *Censure de 22 propositions de morale corrompue*; Paris, 1843.

En attendant qu'un concile vraiment œcuménique condamne toutes les hérésies de l'ultramontanisme, tout catholique peut et doit les signaler scientifiquement et les condamner au nom même de la révélation dont il est le gardien, et dont elles sont, avant toute déclaration conciliaire, la corruption.

Mais, diront peut-être certaines âmes pieuses, comment pouvez-vous déclarer hérétiques tous ces saints qui ont appartenu et qui appartiennent à l'église romaine?

D'abord, jusqu'au 18 juillet 1870, AUCUN saint de l'église romaine n'a professé l'infaillibilité absolue du pape *comme un dogme;* BEAUCOUP l'ont combattue *comme une erreur*, soit directement, soit indirectement; dans les temps modernes, plusieurs ont admis une sorte d'infaillibilité relative et conditionnelle, mais ils n'ont jamais enseigné que cette doctrine fût autre chose qu'une opinion ou une vérité *non dogmatique*. Donc nous n'avons à condamner, comme hérétique sur ce point, aucun saint de l'église romaine, jusqu'au 18 juillet 1870.

C'est, au contraire, l'église romaine actuelle qui doit considérer tous ses saints d'autrefois COMME HÉRÉTIQUES, sinon formels, du moins matériels : car ce qui est de foi divine maintenant l'a toujours été, attendu que la doctrine révélée est la même dans tous les temps; et si l'on est réellement hérétique aujourd'hui, en niant les nouveaux dogmes de l'infaillibi-

lité et de la toute-puissance papales, on l'était aussi réellement autrefois, en ne les croyant pas de foi divine.

Quant au présent, nous regardons comme hérétiques *matériels* tous les membres de l'église romaine, qui, de bonne foi, croient les nouveaux dogmes, absolument comme les membres de l'église romaine traitent d'hérétiques matériels les membres des autres communions chrétiennes, qui, de bonne foi, ne croient pas les mêmes dogmes. Nous avouons sans difficulté que le nombre de ceux que nous considérons comme hérétiques *matériels* dans l'église romaine est relativement moins considérable que ce dernier : car peu de membres de l'église romaine croient réellement, dans leur conscience, les prétendus dogmes qu'on leur impose, bien que la plupart fassent ce qu'ils appellent leur soumission extérieure; il y a plus d'hypocrites que d'hérétiques *matériels*. Mais, nous le répétons, nous n'avons point à juger les personnes; nous ne devons apprécier qu'objectivement les doctrines, les paroles et les actes, et nous croyons avoir démontré suffisamment, à tout homme intelligent et sincère, que l'église romaine actuelle est, dans son enseignement et dans sa conduite, réellement et positivement hérétique.

VI

Comment l'église romaine a faussé la notion de l'EGLISE.

La notion de l'Eglise est une de celles qui ont eu à subir dans l'église romaine, outre les funestes effets de la versatilité des esprits, les effets plus funestes encore de la versatilité des cœurs. Effectivement, toutes les passions qui s'agitent dans le gouvernement des nations se sont également agitées dans celui de l'Eglise. Et de même que l'on a eu une tendance à confondre politiquement les nations avec les gouvernements, ainsi l'on a été porté à confondre l'Eglise elle-même avec son propre gouvernement.

Cette tendance a été pernicieuse : car, en même temps qu'elle paralysait toute la partie de l'Eglise qui n'entrait point dans la hiérarchie, elle développait dans celle-ci une activité excessive et malsaine. En outre, elle a rendu l'Eglise elle-même responsable de toutes les fautes de sa hiérarchie et de son gouvernement. Une pareille situation est trop grave,

pour que l'on ne travaille pas à la faire cesser. De même que, dans l'ordre civil et politique, les nations occidentales, comprenant enfin qu'au lieu d'être gouvernées pour leur bien, elles ne l'étaient que pour le bien de leurs chefs, se sont soulevées pour tenter de reconquérir leurs droits et de se gouverner elles-mêmes, suivant les principes naturels de la sage raison; ainsi, dans l'ordre religieux, l'Eglise d'Occident doit-elle ramener l'autorité de ses chefs dans ses véritables limites, faire circuler de nouveau l'activité de la vie jusque dans ses membres les plus extrêmes, et se gouverner elle-même suivant les principes surnaturels de l'Evangile. Si les nations ont le bon esprit de ne vouloir plus qu'on les définisse politiquement et civilement par leurs gouvernements, et de chercher sérieusement à rétablir les choses dans leur état normal, il faut également que l'Eglise ne consente plus à être définie par son gouvernement et qu'elle se reconstitue dans son état normal. Or, l'état normal de l'Eglise, au point de vue de la notion et de l'essence des choses, c'est son état primitif, parce qu'il touche aux apôtres et par eux à Jésus-Christ.

Primitivement, l'Eglise était ce qu'on peut appeler une république, non-seulement à cause des mœurs si désintéressées et si fraternelles qui unissaient les chrétiens entre eux, mais à cause de la notion que l'Evangile avait donnée de l'autorité reli-

gieuse. Dans tous les siècles, les docteurs ecclésiastiques les plus autorisés, même ceux qui étaient imbus des idées les plus monarchiques, ont appelé l'Eglise « une république spirituelle. » Même encore au dix-huitième siècle, le cardinal de la Luzerne lui-même écrivait : « *La règle ancienne et universelle*, observée dans tous les siècles et dans toutes les parties de l'Eglise, a été d'admettre dans les conciles, avec les évêques, des prêtres et même des diacres; on y recevait aussi de simples laïques. *Tous les anciens monuments en font foi* (1). » Il est parfaitement certain que, jusqu'au neuvième siècle, les papes eux-mêmes n'ont exercé leur autorité dans l'Eglise que par les conciles et conformément aux canons; et comme les conciles étaient alors composés non-seulement des évêques, des prêtres et des clercs, mais encore des simples fidèles, il en résulte que l'Eglise était alors gouvernée *par elle-même;* ce qui suffit pour établir que l'Eglise n'est nullement une monarchie. C'est le pape Nicolas Ier (858-867) qui commença à mettre en pratique les fausses Décrétales d'Isidore, à transformer la primauté du pape en autorité monarchique, à changer ainsi la constitution primitive de l'Eglise et à préparer toutes les altérations subséquentes (2). Du reste, si l'Eglise était essentiellement et de droit divin une

(1) *Droits et Devoirs des évêques et des prêtres*, p. 476.
(2) Cf. *Le pape et le Concile*, par Janus, p. 107 et 111.

monarchie, il est évident que, dans les interrègnes qui séparent la mort d'un pape de l'élection de son successeur, il n'y aurait pas de gouvernement réel. Ce seraient de véritables sujets qui seraient à la place du véritable chef, et le véritable chef, le dépositaire nécessaire de l'autorité, celui-là seul qui de droit divin pourrait gouverner l'Eglise, n'existerait pas. Il y aurait juste de quoi faire illusion aux esprits superficiels, qui, au lieu de voir l'autorité, ne considèrent que l'homme qui la possède; mais ce serait insuffisant pour tromper les hommes sérieux. Or, en supputant les interrègnes des papes, on trouve que Célestin IV fut élu après une vacance de deux ans, Grégoire X après une de trois ans, Nicolas IV après une de près d'un an. De plus, après Nicolas IV, il y eut une vacance de deux ans et trois mois; après Benoît XI, il y en eut une de onze mois, et après Clément V, une de deux ans et quatre mois. Ce qui fait une absence de gouvernement pendant plus de onze ans, sur un intervalle de six règnes seulement. La gravité de cet inconvénient ne saurait échapper à personne; mais cet inconvénient n'existe pas, si le gouvernement de l'Eglise n'est point essentiellement monarchique.

Ouvrons l'Evangile. Au chapitre XVIII[e] de saint Mathieu, nous voyons clairement : 1° que Jésus-Christ ne sépare pas les apôtres d'avec l'Eglise; 2° que c'est à l'Eglise réunie qu'il donne ses pou-

voirs; 3° que par Eglise il entend la société de tous ses disciples, et non-seulement de quelques privilégiés. En effet, voici les propres paroles de Jésus-Christ à tous les disciples qui l'écoutaient : « Si l'un de vos frères a péché contre vous, allez et reprenez-le seul entre vous et lui. S'il vous écoute, vous aurez gagné votre frère. S'il ne vous écoute point, prenez encore avec vous une ou deux personnes, afin que tout soit avéré par le témoignage de deux ou trois témoins. Que s'il ne les écoute point, dites-le à l'*Eglise;* et s'il n'écoute point l'*Eglise*, qu'il vous soit comme un payen et un publicain. Je vous le dis en vérité, tout ce que *vous* lierez sur la terre sera lié aussi dans le ciel, et tout ce que *vous* délierez sur la terre sera aussi délié dans le ciel. Je vous le dis encore, si deux d'entre vous s'accordent sur la terre, quoi que ce soit qu'ils demandent, ils l'obtiendront de mon Père qui est dans les cieux. Car là où deux ou trois seront réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux. »

Il est évident que Jésus-Christ confère, dans ce passage, le pouvoir de lier et de délier, de condamner et d'absoudre. Mais à qui le confère-t-il? Est-ce à quelques disciples seulement, qu'il choisit et qu'il désigne pour les constituer maîtres des autres? Non. Est-ce à chacun des disciples isolément? Pas davantage. Il confère ce pouvoir à tous ses disciples sans exception, en tant qu'ils forment une société, une

église. C'est cette société, cette église même, qui est l'unique dépositaire de ce pouvoir (1).

De fait, il est de l'essence de toute société de pouvoir condamner et absoudre; si la loi est juste et appliquée justement, ce que le juge lie sur la terre est lié dans le ciel, ce qu'il délie sur la terre est délié dans le ciel, car il n'y a pas deux justices. Un disciple peut bien, il est vrai, en chasser un autre de sa présence particulière; mais pour être exclu réellement de toute la société, il faut le jugement de cette société même. C'est donc l'assemblée générale des disciples qui doit décider les questions qui les concernent, et sa décision sera ratifiée dans le ciel, parce que tous ne peuvent pas se tromper, les passions de quelques-uns ne pouvant pas annihiler la justice de tous. Ce sont les disciples réunis qui seuls peuvent traiter légitimement quelqu'un de payen et le retrancher de leur société. C'est donc dans l'Eglise, comme société des disciples de Jésus-Christ, et non dans la réunion exclusive et autocratique des principaux chefs, que résident l'infaillibilité dogmatique et l'autorité gouvernementale.

Loin de nous, assurément, la pensée d'enseigner l'égalitarisme dans l'Eglise et d'opérer le nivellement là où Jésus-Christ ne l'a pas opéré. Il est certain,

(1) « Potestas ergo remittendorum peccatorum *apostolis* data est, et *ecclesiis* quas illi a Deo missi constituerunt, et *episcopis* qui eis ordinatione vicaria successerunt. » S. Cyprien, Epist. XXV.

comme nous le verrons, que Jésus-Christ a institué une hiérarchie *dans* son Eglise; mais ce qui est également certain, c'est qu'il n'a pas fait de cette hiérarchie *toute* son Eglise. Les membres de la hiérarchie ont donc reçu une part de pouvoir plus ou moins grande, suivant qu'ils occupent dans cette hiérarchie une place plus ou moins élevée : saint Jean Chrysostôme le remarque très-justement, en expliquant le passage susdit de saint Mathieu (1). Mais cela n'empêche pas que les simples fidèles n'aient le droit de concourir activement à l'administration des choses de l'Eglise avec les membres de la hiérarchie. Ils sont réellement de l'Eglise, sans en être les chefs; ils vivent réellement dans l'Eglise, bien que dans les rangs inférieurs; et cette vie réelle qu'ils possèdent dans l'Eglise, suffit pour que rien de ce qui a été confié à cette même Eglise, dont ils sont essentiellement membres, ne puisse leur être soustrait ou leur devenir étranger.

Lorsqu'il est question de l'Eglise dans l'Evangile et dans les épîtres des apôtres, il ne s'agit pas seulement de saint Pierre, ni des apôtres, ni des évêques, ni des prêtres, ni des diacres, mais aussi des laïques, simples fidèles. La définition évangélique de l'Eglise est celle-ci : « L'Eglise est la société des fidèles, c'est-à-dire, de tous les disciples de Jésus-Christ; » et quand Jésus-Christ impose des devoirs et donne

(1) *Homil. in S. Math.*, III, p. 33.

des droits à l'Eglise, ces devoirs et ces droits concernent, bien qu'à des degrés divers, tous les fidèles, et non-seulement les pasteurs. Telle est la signification du mot « *Eglise.* » Et l'Eglise générale, ou universelle, ou catholique, n'est que la réunion ou la collectivité de toutes les églises particulières. Nous regardons ce point comme parfaitement établi, pour quiconque a lu attentivement le Nouveau-Testament. Si un doute pouvait s'élever à ce sujet, il suffirait, pour le faire disparaître, de consulter les passages suivants : *Math.* XVI, 18; *Act.* XX, 28; *Ire Ep. s. Pierre*, V, 13; *Ep. aux Rom.* XVI, 23; *Ire Ep. aux Corinth.*, I, 2; XVI, 19; *IIe Ep. aux Corinth.*, I, 1; *Ire et IIe Ep. aux Thessalon.*, I, 1 et 4; *Ep. à Philem.*, 2; *IIIe Ep. s. Jean*, 6, 9, 10; *Apocal.*, II, 1, 7, 11, 17. Il est absolument impossible de comprendre ces textes, si les laïques sont exclus de la définition de l'Eglise, et si, par conséquent, l'Eglise n'est pas la société de tous les fidèles.

Cette notion de l'Eglise est la seule qui soit enseignée dans les écrits des Pères des premiers siècles. Selon saint Irénée, ce sont tous les fidèles qui sont les dépositaires de la croyance et de la tradition, *credunt et tradunt* (1). C'est dans Tertullien que se lit cette proposition : « *Ubi tres, Ecclesia est*, LICET

(1) Lib. II, *adv. Hæreses*, cap. II.

LAICI. » Saint Cyprien faisait entrer, non-seulement dans la définition spéculative de l'Eglise, mais dans son gouvernement, tous les fidèles, même laïques. Ce fait nous est affirmé dans une lettre du clergé romain lui-même : « *Sic collatione consiliorum cum Episcopis, Presbyteris, Diaconis, Confessoribus*, PARITER AC STANTIBUS LAICIS, *facta, lapsorum tractare rationem* (1). » Ailleurs il définit expressément l'Eglise « le peuple uni au prêtre, le troupeau uni à son pasteur (2). » Saint Optat de Milève énumère ainsi les membres de l'Eglise : « les évêques, les prêtres, les diacres, les ministres, et la foule des fidèles, *et turbam fidelium* (3). » Saint Hippolyte dit également que le corps de l'Eglise se compose, non-seulement de l'évêque, des prêtres et des diacres, mais encore du peuple (4). Isidore de Péluse définit l'Eglise « l'assemblée des saints unis entre eux par une foi certaine et par une vie parfaite, *sanctorum cœtus ex certa fide atque optima vivendi ratione collectus Ecclesia est* (5). » Nicolas Ier et Innocent III enseignent également eux-mêmes que « l'Eglise est la société des catholiques, c'est-à-dire, des fidèles, *Ecclesia est catholicorum seu fidelium congregatio;* »

(1) S. Cypriani, *Epist.* XXXI.

(2) « Ecclesia plebs sacerdoti adunata, et pastori suo grex inhærens. » *Epist.* LXIX, n. 8.

(3) Lib. II, *Contra Parmenianum.*

(4) *De Charism.*, n. I.

(5) *Lib. II, Epist.* CCXLVI ad Theodosium episcopum.

définition qui a été acceptée par un concile de Latran. Saint Thomas d'Aquin n'est pas moins formel : « L'Eglise, dit-il, est la société des fidèles; elle est semblable à la société politique, parce que le peuple lui-même s'appelle l'Eglise, *Ecclesia similatur congregationi politicæ, quia ipse populus Ecclesia dicitur ;* tout chrétien est comme un membre de l'Eglise même, *quilibet christianus est sicut membrum ipsius Ecclesiæ* (1). »

Launoy prouve par des textes nombreux et irrécusables que jusqu'au concile de Trente cette définition de l'Eglise a été donnée par les docteurs ecclésiastiques les plus considérés (2). Elle a été maintenue, même après le concile de Trente, mais seulement selon la lettre, et avec des altérations qui depuis longtemps déjà en avaient complétement corrompu l'esprit.

Comme on peut s'en convaincre par le discours de Fleury sur l'état de l'Eglise pendant les six premiers siècles, l'Eglise s'est gouvernée elle-même pendant toute cette époque, en ce sens que tous ses membres, même laïques, prenaient une part active dans tout ce qui la concernait et jusque dans les affaires de son gouvernement; ils étaient en dehors de la hiérarchie, mais non en dehors du gouvernement, parce

(1) *Dist.* XX, quæst. 1, art. VIII, et *Symboli Exposit.*

(2) T. V, p. 665 et seq., B. — Cf. T. II, p. 652, B. — T. IV, p. 249, B.

que le gouvernement n'était point alors, comme il l'est aux époques de centralisation, confondu et identifié avec la hiérarchie (1).

C'est après le sixième siècle qu'un premier ébranlement se fit sentir dans la partie occidentale de la république chrétienne. Le nombre des simples fidèles y devint trop considérable pour que le concours de tous aux affaires de l'Eglise se fît comme par le passé. D'ailleurs, l'ignorance était profonde parmi les barbares nouvellement convertis ; et chez les anciens fidèles l'indifférence gagnait de plus en plus. Ces trois raisons : le grand nombre, l'ignorance et l'indifférence, déterminèrent les pasteurs à ne plus s'adresser à tous les fidèles, mais seulement aux principaux d'entre eux, qui étaient alors comme les délégués de tous. On lit encore dans les Actes du quatrième concile de Tolède en 633, qui régla la forme du concile provincial : « Après les évêques, les prêtres et les diacres, seront introduits les laïques que le concile aura jugés dignes d'y assister (2). »

Cela même disparut plus tard. Les motifs qui avaient empêché les laïques d'assister tous au concile, finirent par les en éloigner tous. Les églises particulières ne se firent plus représenter dans les conciles de la province que par leur clergé. C'est alors

(1) Voir *Usurpations des papes et des évêques*, par J.-J. Brethé ; Paris, Dentu, 1861.

(2) Labbe, t. V, col. 1704.

que les simples fidèles furent pratiquement exclus de toute participation au gouvernement de l'Eglise et qu'ils devinrent de simples sujets, croyant et obéissant à peu près passivement.

Cependant les princes ne se laissèrent pas complétement exclure. Soit ambition de se substituer aux simples fidèles qui étaient dans l'ordre temporel leurs vilains et leurs serviteurs, soit jalousie envers les évêques dont la puissance ne faisait que grandir, même temporellement, et qui étaient de véritables seigneurs, capables de leur porter ombrage jusque sur leurs terres, les princes continuèrent à assister aux conciles et à y maintenir, sinon la réalité, du moins l'ombre des anciens droits des fidèles dans les choses ecclésiastiques. Leur présence finit même par n'être plus qu'une sorte de formalité et de convenance traditionnelle, sans autre but que celui de sauvegarder les droits de la puissance séculière, dans le cas où la puissance spirituelle aurait cherché à l'amoindrir par des empiétements; mais on le voit, il ne s'agissait nullement, par le fait de leur présence, de droits quelconques dans l'ordre spirituel; le vrai laïcisme chrétien avait disparu pour faire place à ce laïcisme purement politique qui devait être si désastreux; c'en était fait déjà de la république chrétienne, et, dans un tel état de choses, définir encore l'Eglise d'une manière absolue « la société des fidèles, » c'était garder un vieux souvenir,

vide désormais de réalité; car, en réalité, l'Eglise n'était plus que la société des pasteurs.

Dans cette deuxième définition, l'Eglise n'était plus la république chrétienne d'autrefois, mais une aristocratie.

Il faut avouer que cette notion de l'Eglise dura peu en Occident, d'abord, parce que, dès le neuvième siècle, les fausses Décrétales d'Isidore vulgarisèrent, dans les esprits ignorants et naïfs qui les reçurent, la notion réelle, bien que confuse encore, de l'Eglise comme monarchie; ensuite, parce que le clergé inférieur, placé nécessairement entre les simples fidèles qui n'avaient plus ni le goût ni la faculté de s'occuper des affaires ecclésiastiques, et l'épiscopat qui ne voyait en lui qu'un simple serviteur, devait évidemment disparaître, après peu de temps, du gouvernement effectif de l'Eglise, victime de l'indifférence des simples fidèles et de l'ambition épiscopale. De même que les simples fidèles avaient été exclus du gouvernement, parce qu'ils ne faisaient pas partie de la hiérarchie; de même les prêtres et les ministres inférieurs en furent exclus à leur tour, parce que, aux yeux des évêques, ils étaient censés n'avoir qu'un pouvoir d'ordre et non un pouvoir de juridiction. On distingua, en effet, un pouvoir d'ordre et un pouvoir de juridiction, sous l'empire du même sentiment qui avait fait confondre le gouver-[illegible] avec la hiérarchie. Non content d'avoir dé-

claré que quiconque ne faisait pas partie de la hiérarchie ne saurait être partie active dans l'Eglise au point de vue gouvernemental, on déclara ensuite que quiconque n'avait qu'un pouvoir d'ordre était exclu de toute participation au gouvernement de l'Eglise, parce que, disait-on, le pouvoir d'ordre n'avait rapport qu'aux sacrements, tandis que le pouvoir de juridiction touchait au gouvernement même de l'Eglise, comme si le pouvoir d'ordre, conféré par Jésus-Christ lui-même, était d'une nature inférieure à ce pouvoir dit *de juridiction*, que les évêques étaient censés conférer eux-mêmes pour valider l'exercice du pouvoir d'ordre.

Quoi qu'il en soit des raisonnements au moyen desquels le clergé inférieur fut éliminé du gouvernement de l'Eglise en Occident, le fait est certain, et le prêtre, vrai pasteur dans l'Eglise, ayant charge d'âmes, institué par Jésus-Christ pour l'administration des choses *saintes*, se vit exclu de l'administration des choses dites *ecclésiastiques*. On le garda, il est vrai, pour la forme, comme on garde une relique des vieux temps, sans lui attacher ni importance, ni valeur, dans la vie pratique ordinaire. De nos jours encore, quelques prêtres, choisis ordinairement pour leurs infirmités, leur grand âge et leur incapacité de faire autre chose, sont adjoints à l'évêque sous le titre de chanoines titulaires, et simulent autour de lui une sorte de conseil qu'il ne con-

5.

sulte jamais sérieusement, et qu'il compose, du reste, lui-même à son gré, dans le double but de rendre service à des vieillards sans ressource et de ne pas s'incommoder lui-même dans son administration.

Le clergé inférieur essaya bien, à deux reprises différentes, de reconquérir ses droits, mais en vain. La première tentative eut lieu aux conciles de Constance et de Bâle. A Constance, on alla même plus loin : car le pape ayant demandé, pour donner la supériorité au nombre de ses prélats, que les docteurs séculiers et les députés des rois, des princes et des académies, n'eussent pas voix délibérative, le concile s'y opposa. Plus tard, au dix-septième et au dix-huitième siècle, notamment à Reims, à Lisieux et à Paris, de grands débats eurent lieu sur les droits et en faveur de la réhabilitation du clergé du second ordre. Mais ces débats demeurèrent stériles. Vint ensuite le concordat de 1801, qui acheva d'opprimer le clergé du second ordre sous le joug épiscopal, en livrant les simples desservants et les vicaires, c'est-à-dire, l'immense majorité du clergé du second ordre, à l'arbitraire de l'ordinaire.

Cette dégradation du sacerdoce au profit de l'épiscopat amena une nouvelle altération dans la notion de l'Eglise. L'Eglise ne fut plus considérée pratiquement ni comme une république, ni comme une aristocratie, mais comme une monarchie tempérée d'aristocratie. On conservait les anciennes définitions pour sauve-

garder verbalement et en apparence la tradition, mais, de fait, l'Eglise, loin d'être la société des fidèles, comme dans la première période, ou la société des pasteurs, comme dans la deuxième, ne fut plus que l'épiscopat, c'est-à-dire, les évêques des églises particulières ayant à leur tête l'évêque dit *universel*. Ce fut là ce qu'on appela d'abord l'Eglise enseignante, et plus tard, simplement l'Eglise. L'Eglise n'était donc plus que la partie haute de la hiérarchie. L'autorité de l'Eglise, soit doctrinale, soit gouvernementale, qui autrefois avait été considérée comme résidant dans la réunion des églises particulières, c'est-à-dire, dans la société même de tous les fidèles, ne fut plus censée résider que dans les évêques et le pape. Ce que les évêques et le pape proclamaient unanimement comme étant de foi, était réellement de foi; les canons disciplinaires et moraux qu'ils arrêtaient de concert, devaient être acceptés et mis en pratique. Les prêtres, malgré leur titre et leur office de pasteurs, à plus forte raison les simples clercs et les simples fidèles, n'avaient aucun droit; ils devaient croire et obéir, absolument et sans réplique. Toute revendication de leurs anciens droits eût été considérée comme une atteinte aux droits de l'épiscopat et de la papauté.

Ce nouveau système se généralisa au point de ne plus soulever aucun débat. Restait cependant une

difficulté, celle d'équilibrer la puissance épiscopale et la puissance papale. Tantôt, comme à Constance, à Bâle et à Paris, on plaça celle-là au-dessus de celle-ci; tantôt, au contraire, on éleva celle-ci au-dessus de celle-là. C'est alors, au sein de ces disputes sur la nature et sur les rapports de ces deux puissances, que l'on se demanda d'où venait en première source la juridiction et quel était le principe fondamental de l'infaillibilité de l'Eglise. Sont-ce les évêques qui rendent l'enseignement du pape infaillible, ou bien est-ce le pape qui rend infaillible celui des évêques? Sont-ce les évêques qui donnent aux décrets du pape force de loi, ou bien est-ce le pape qui donne cette même force à ceux des évêques? Les débats, une fois sur ce terrain de la subtilité la plus vaine et la plus ridicule, ne pouvaient y rester longtemps. Il est clair que le pape, étant le premier partout, soit dans la doctrine, soit dans la discipline et le gouvernement, devait être bientôt considéré comme le premier principe, le fondement et la source de toute juridiction et de toute infaillibilité.

Telle fut la fameuse lutte entre le gallicanisme qui affirmait la subordination du pape aux évêques pris collectivement, et l'ultramontanisme qui affirmait la supériorité du pape sur tous les évêques réunis ou dispersés. C'est à ces questions mesquines qu'était déjà réduit, au dix-septième siècle et au dix-

huitième, ce reste de catholicisme romain libéral, qu'on appelait *gallicanisme*.

Le mouvement de centralisation qui avait fait éliminer successivement les simples fidèles et les prêtres, devait nécessairement avoir son cours contre les évêques et les emporter à la fin, au bénéfice de la papauté. Les ultramontains, qui s'étaient d'abord contentés de définir l'Eglise « la *papauté* unie à l'épiscopat » pour faire échec aux gallicans qui la définissaient « l'*épiscopat* uni à la papauté, » éliminèrent bientôt l'épiscopat pour ne plus affirmer pratiquement que la papauté. De même que les évêques avaient fait de leurs prêtres de simples serviteurs de l'épiscopat, de même il était naturel que le pape transformât les évêques en simples serviteurs de la papauté. Les évêques avaient voulu ne laisser aux prêtres que le devoir d'obéir, se réservant à eux seuls le droit de commander ; le pape, à son tour, ne devait laisser aux évêques que le devoir d'obéir, et se réserver à lui seul le droit de gouverner toute l'Eglise. Les évêques avaient voulu tout juger par eux-mêmes sans le concours sérieux ni des prêtres ni des fidèles ; il était logique que le pape, lui aussi, finît par vouloir tout juger sans le contrôle sérieux de personne, pas même des évêques. Les évêques avaient voulu que les simples prêtres tinssent d'eux tous leurs pouvoirs sacerdotaux ; pourquoi le pape n'aurait-il pas voulu que

les simples évêques tinssent de lui seul tous leurs pouvoirs épiscopaux? Les évêques avaient voulu supprimer les tribunaux et les concours ecclésiastiques, et gouverner les prêtres, non plus légalement, mais arbitrairement; pourquoi le pape n'aurait-il pas voulu également que toutes les causes majeures et mineures relevassent de son propre tribunal, et que les lois, faites par ses inférieurs, fussent remplacées par sa pure et simple volonté?

Les gallicans des derniers siècles ont eu beau dire, contre les ultramontains, que l'Eglise était une monarchie efficacement tempérée d'aristocratie, leur système bâtard ne pouvait tenir contre ce torrent impétueux de centralisation et d'absolutisme, qui prit sa source dans les fausses Décrétales d'Isidore, qui accrut sa violence dans les siècles suivants par toutes les falsifications des différentes écoles ultramontaines, qui vint un instant se briser en mugissant contre les murailles de l'Eglise aux conciles de Constance et de Bâle, et qui reprit ensuite son cours avec une force nouvelle, déracinant sur son passage les institutions les plus anciennes et renversant aveuglément tout ce qui lui résistait. Il est essentiellement dans la nature d'une monarchie, si l'on pèse toute la force de cette expression, d'être absolue; si elle est tempérée, c'est par faiblesse ou par bienveillance du monarque, et non par logique. Bossuet lui-même, avec tout son génie, n'a pu rester

ferme dans le gallicanisme de son temps ; et tout en faisant des armes pour la cause gallicane, il ne fut au fond qu'un ultramontain qui ne voulut pas se l'avouer. Emporté par le désir de triompher des protestants, il tomba dans l'excès d'unité, retrancha le plus possible aux prêtres et aux laïques sous prétexte de n'affirmer que les droits de l'épiscopat, et finit, soit par faiblesse de caractère, soit par prudence, par concentrer l'autorité de l'Eglise dans la papauté. D'une part, en effet, il disait : « Il est certain que le second ordre ne doit point avoir voix délibérative, et c'est mon avis, quoiqu'il y ait des exemples contraires (1). » D'autre part, dans son discours sur l'unité de l'Eglise, il admettait que les évêques ne sont que des brebis sous la conduite du pape. De même que les gallicans de cette époque ne considéraient plus pratiquement les prêtres comme pasteurs, ainsi les ultramontains envisagaient les évêques comme des brebis et les fidèles comme des agneaux. Malgré le caractère épiscopal, il n'y avait entre les évêques et les simples fidèles qu'une différence de quantité, celle qui distingue les brebis des agneaux ; le seul et unique pasteur des évêques aussi bien que des fidèles, le seul qui ne fût point du troupeau, mais qui en fût le maître unique, était le pape. Une telle doctrine se trouve dans Bos-

(1) *Histoire de Bossuet*, par Bausset, l. XI, art. 6.

suet lui-même, dont la plume cependant avait un jour écrit cet aveu : « L'infaillibilité que Dieu a promise à son Eglise, réside primitivement *dans tout le corps* (1). » Arnauld, Nicole, et en général l'école de Port-Royal, exagérèrent aussi le système épiscopal. Une de leurs raisons était sans doute de faire contre-poids à l'autorité papale, bien qu'ils dussent aboutir au résultat tout opposé. Mais le principal motif qui les guidait en cette affaire, était leur haine contre les jésuites, ces simples prêtres turbulents qui aspiraient à dominer les évêques. Afin de les réduire, ils travaillèrent à augmenter l'autorité des évêques et à diminuer autant que possible celle des simples prêtres.

Cela posé, rien n'était plus naturel que d'affirmer l'identification complète de l'Eglise et du pape. Pour les ultramontains, l'Eglise ou le pape, c'est tout un, non pas de cette unité de simple accord qui n'est que l'union, telle que l'entendaient saint Ambroise et même encore saint François de Sales, mais de cette unité de véritable absorption qui est l'anéantissement de l'un au profit de l'autre. Loin de comprendre que l'unité de l'Eglise doive être, comme celle de la société et comme celle de la nature, un harmonieux ensemble de variétés infinies, on supprima successivement une à une toutes les

(1) Lettre à Leibniz sur la réception du concile de Trente.

variétés pour ne plus affirmer que l'unité dans le pape et par le pape. D'après l'ultramontanisme, l'Eglise n'est plus cette forêt dans laquelle chaque arbre a son port, sa grandeur, sa beauté particulière; c'est une charmille uniforme, dans laquelle le ciseau du propriétaire, sous prétexte de régler la vie, la violente; ou plutôt, ce n'est même plus une charmille, c'est un seul arbre, dont tous les autres, déracinés sans pitié, sont devenus les humbles greffes. C'est ainsi que l'Eglise, altérée déjà dans la notion de sa constitution, le fut encore jusque dans celle de son unité, comme nous le verrons.

Les catholiques qui faisaient profession de combattre l'absolutisme dans la monarchie, se sont en vain récriés. En vain ont-ils essayé de justifier l'Eglise, en disant que la monarchie qu'elle voulait établir consistait uniquement dans « le règne de Dieu sur les cœurs (1). » En vain ont-ils enseigné que « la puissance papale est la plus liée qui se puisse concevoir, qu'elle consiste avant tout à maintenir les lois de l'Eglise et à en empêcher les violations, que ce n'est qu'à cette condition que le siége

(1) « On a prétendu que l'Eglise affectait une monarchie absolue, et qu'elle prétendait établir sur la terre une théocratie. Oui, Messieurs, elle aspire à une monarchie universelle, mais c'est à celle des âmes et des esprits; c'est le règne de Dieu sur les cœurs. C'est ainsi qu'elle l'entend, et si jamais quelques hommes ont rêvé une autre monarchie pour l'Eglise, elle n'en est pas responsable. » M. l'abbé Bautain, *Ire conférence à Notre-Dame*.

papal peut compter sur l'obéissance des églises particulières, sur la confiance et le respect des fidèles (1). » En vain ont-ils répété que telle a été la doctrine des papes eux-mêmes, que Pie VII s'est exprimé sur ce point de la manière la plus explicite et la plus incontestable (2). Il a fallu céder à la force de centralisation et d'absolutisme, qui, depuis le neuvième siècle, était visiblement déchaînée dans l'église d'Occident, et contre laquelle les catholiques libéraux de chaque époque n'avaient opposé que des digues impuissantes. Dans la première période de l'histoire de l'Eglise, lorsque la notion de l'Eglise était encore saine, c'étaient les conciles qui gouvernaient, ordonnaient, défendaient, en leur nom, c'est-à-dire, de par l'autorité de l'Eglise, dont ils étaient les dépositaires. Mais déjà, au douzième siècle, même dans les conciles, ce sont les papes qui font les lois en Occident et les promulguent, d'abord au nom du siége apostolique, puis en leur propre nom. « *Auctoritate sedis apostolicæ prohibemus* », lit-on dans le premier canon du concile prétendu œcuménique de 1123, tenu par Calixte II. Dans celui de 1179, Alexandre III promulgua vingt-sept canons dont il fit donner lecture aux évêques, en

(1) M. de Döllinger, *Kirche und Kirchen;* München, 1861, p. 38 et 39.

(2) *Esposizione dei sentimonti di sua santita.* Cf. *Die neuesten Grundlagen der deutsch-katolischen Kirchenverfassung;* Stuttgard, 1821, p. 334. — Cf. *Kirche und Kirchen*, p. 41.

déclarant que c'était « avec l'approbation du synode ». Plus tard cette approbation ne fut même plus nécessaire; on la supprima comme une formalité. Lorsque Pie IX voulut proclamer le dogme de l'immaculée Conception, il se contenta, en effet, de consulter les évêques sans délibérer avec eux, et les évêques se contentèrent d'assister à la proclamation du dogme, qui fut faite par le pape seul et en son seul nom.

Il y a quelques années, le cardinal Litta prenait encore la peine de nous avertir, pour le succès de sa thèse, qu'il entendait le mot « église » dans le sens d'église *enseignante*, c'est-à-dire, des évêques unis au pape (1); ce qui prouve que cette définition restreinte n'était pas le sens obvie et premier du mot « église ». Mais actuellement un tel scrupule n'est plus nécessaire. Aujourd'hui, en effet, l'Eglise n'est plus ni la société de tous les fidèles, ni celle de tous les pasteurs, ni même celle des évêques et du pape, mais la société du pape seul. Le pape est tout et tient lieu de tout; les fidèles, les prêtres et les évêques ne sont que les agneaux et les brebis de son troupeau. Il suffit de lire De Maistre, dom Guéranger, Veuillot et les jésuites de la *Civilta*, pour se convaincre que telle est la base fondamentale de l'ultramontanisme. « Lorsque nous parlons de l'*E*-

(1) *Lettre XX*e, p. 104.

glise, disait le jésuite Gretzer, nous entendons désigner le *pape.* » — « C'est du pape, dit la *Civilta*, que dérivent la propre foi et la propre vie religieuse de l'Eglise et des évêques, dont il est la tête (1)... C'est le pape qui est le dispensateur des grâces spirituelles (2)... C'est dans les mains du pape seul, qui en est le seul dispensateur et le seul gardien, que Dieu a déposé sur la terre les trésors de sa révélation, de sa justice, de ses grâces. Aussi est-il par rapport à nous ce que serait le Christ, s'il gouvernait l'Eglise par lui-même et visiblement (3) ». Le pape est le « *summum oraculum* », « le vice-Dieu sur la terre, *vices Dei gerens in terra.* »

C'est littéralement et réellement le *papisme* à la place du *catholicisme*. Et lorsqu'on se rappelle que M. Veuillot écrivait, le 8 octobre 1869 : « *L'Eglise sera Dieu*, » n'a-t-on pas raison de dire que les ultramontains d'aujourd'hui font du catholicisme une véritable PAPOLATRIE ? L'Eglise est Dieu, or l'Eglise est le pape, donc le pape est Dieu. Voilà toute leur doctrine, tout leur *Credo*.

(1) « Non basta che il popolo sappia essere (il papa) il capo della chiesa e dei vescovi; bisogna che intenda da lui derivare la propria fide, da lui la propria vita religiosa. » Année 1867, t. XII, p. 86.

(2) « Lui essere il dispensiere delle grazie spirituali. » *Ibid.*

(3) « I tesori di questa rivelazione, tesori di giustizia, tesori di carismi, venero da Dio depositati in terra nelle mani di un uomo, che ne e solo dispensiero e custode... quest' uomo e il papa... Ed è rispetto a noi cio che sarebbe esso Christo, se per se medesimo *e visibilmente* quaggiu governasse la Chiesa. »

Cette doctrine a été constamment pratiquée au conciliabule du Vatican; elle en a inspiré les règlements et les agissements; et les décrets dogmatiques de l'infaillibilité et de l'omnipotence papales en ont fait la doctrine même de l'Eglise enseignante. La rupture avec l'ancienne doctrine est donc complète; de la république, telle que l'a conçue et enseignée le Christ, telle que l'a pratiquée l'Eglise primitive, on en est venu peu à peu, par la destruction successive des droits des fidèles, des prêtres et des évêques, jusqu'à la monarchie la plus absolue et la plus tyrannique qui se puisse imaginer, puisque, tout en l'ayant fabriquée avec des mains humaines et par le jeu des passions humaines les plus honteuses, on a réussi à la faire accepter comme une œuvre divine, à laquelle nul ne peut toucher ni de l'esprit ni du cœur, sans violer le droit divin et sans être un hérétique, un apostat, un antechrist.

Les points laissés obscurs dans cette étude, qui n'est qu'un aperçu général, seront éclaircis et prouvés dans les thèses suivantes.

VII

Comment l'église romaine a faussé les notions d'UNITÉ et de CATHOLICITÉ.

Une preuve évidente que l'église romaine a fauss
la notion de l'*unité* dans l'Eglise, c'est qu'elle n
craint pas d'enseigner que l'unité prime la VÉRITÉ
et que celle-ci, au besoin, doit être sacrifiée à cell
là. Saint Jérôme ne pensait pas ainsi : selon lu
quelque désirable que fût l'unité, la vérité deva
toujours lui être préférée. Les intelligences les plu
simples comprendront aisément, pourvu qu'ell
soient droites, que le bien suprême est la vérité
que l'unité n'a de force réelle que par la vérité
que toute unité qui ne repose pas sur la vérité n'es
qu'une unité apparente, destinée à rendre encor
plus profondes les divisions qu'elle ne réussit mêm
pas à cacher longtemps. Puis donc que l'église rc
maine actuelle, dans la personne de ses membres le
plus considérables et de ses évêques les plus illustres
aime mieux trahir la vérité et la foi que de brise
ce qu'elle appelle l'unité, c'est que cette unité dor

elle se prévaut, n'est point l'unité *vraie*. L'unité vraie est avec la vérité, et non avec le mensonge; loin de gouverner la vérité, elle lui est subordonnée.

Quand les théologiens romanistes traitent de l'unité de l'Eglise, ils distinguent l'unité dans la foi et l'unité dans le gouvernement. Cette distinction est excellente. Mais qu'en font-ils pratiquement? N'avons-nous pas constaté (1) que l'unité dogmatique n'est, dans l'église romaine actuelle, qu'une unité purement disciplinaire et gouvernementale? Si certains évêques, en effet, déclarent en théorie qu'il faut l'unité de croyance intérieure, ne se contentent-ils pas, dans la pratique, de l'unité de soumission extérieure? Les prêtres de l'église romaine qui ne croient pas intérieurement les nouveaux dogmes, et même beaucoup de ceux qui font profession de les croire, n'évitent-ils pas avec le plus grand soin de questionner les fidèles sur leur croyance intérieure, et ne donnent-ils pas tous les jours soit l'absolution sacramentelle, soit la communion eucharistique à des personnes qu'ils savent pertinemment rejeter les nouveaux dogmes, et qui, par conséquent, sont hérétiques à leurs yeux, se contentant, pour leur conférer ainsi les sacrements, de pouvoir dire qu'*officiellement* ils *sont censés* ne pas savoir que ces personnes rejettent les dogmes en

(1) Chap. Ier.

question? En vérité, n'est-ce pas, pour rappeler une expression de Veuillot contre Mgr Dupanloup, « jouer avec la foi? » Est-ce bien ainsi que l'on traite avec Dieu même, dans les choses les plus sacrées? Une telle conduite n'est-elle pas simplement l'art d'escamoter les sacrements? Et voilà ce qu'on appelle unité dans l'église romaine !

Il est manifeste, encore une fois, que ce n'est là qu'une unité d'apparence et non de croyance. Depuis que l'église romaine a dénaturé sa constitution primitive, pour la modeler sur le césarisme et surtout sur le militarisme moderne; depuis qu'un archevêque a osé assimiler, non-seulement les simples fidèles, mais les prêtres mêmes de son diocèse, à un régiment qu'il pouvait faire manœuvrer à son gré, il est tout naturel que l'unité dans l'église romaine ne soit plus que l'unité soldatesque de la soumission purement extérieure. Depuis que l'on traite les consciences comme les simples soldats, depuis qu'on leur fait un crime de raisonner, et qu'on résume tous leurs devoirs en un seul acte : emboîter le pas mathématiquement au son du clairon du Vatican, il est de toute impossibilité de s'en tenir à l'ancienne notion de l'unité. Autrefois, il fallait *croire* avant tout; maintenant, la foi étant pratiquement inutile comme tous les actes intérieurs, il suffit d'*obéir extérieurement*.

Mais supposons même qu'il s'agisse, dans l'église

romaine, d'une unité de croyance intérieure, cette unité, telle qu'elle la comprend, serait encore fausse. Et voici pourquoi :

L'Eglise catholique étant de tous les temps et devant être la même dans tous les temps, il est évident que son unité ne doit pas être une unité d'un jour, d'un an, d'un siècle, mais bien de tous les siècles. Pour que l'église romaine puisse revendiquer à juste titre la véritable unité, il faut donc qu'elle soit une avec elle-même, non-seulement en 1872, mais encore en 1870, en 1682, en 1414, en 858, etc., etc.; de telle sorte que, si l'église romaine du dix-neuvième siècle n'est pas une avec l'église romaine du dix-septième, ou du quinzième, ou du neuvième siècle, elle manque positivement de la véritable unité catholique, quelque grande que soit l'unanimité dont elle puisse se prévaloir à certaines époques séparées.

Or, l'église romaine de 1872 est-elle une avec l'église romaine d'avant le 18 juillet 1870? Nullement, puisqu'en 1872 elle professe un symbole TOUT DIFFÉRENT de son symbole de 1869, de 1682, de 1414, de 858, etc. En effet, en 1872 elle enseigne, comme vérités *divines, révélées par Jésus-Christ et crues depuis dix-huit siècles par toute l'Eglise*, cette infaillibilité et cette omnipotence papales que ses docteurs et ses évêques, *même encore en* 1869, traitaient de doctrines « *gangrenées.* »

6

On le voit, l'église romaine actuelle ne peut se dire *une* qu'en faisant subir à la notion de l'unité une double altération, c'est-à-dire, 1° en réduisant à une unité de simple soumission extérieure ce qui devrait être essentiellement une unité de croyance intérieure ; 2° en limitant à quelques années l'unité qui devrait s'étendre à tous les siècles.

Mais ce n'est pas tout. La notion de l'unité, dans l'église romaine actuelle, implique une troisième altération.

Dans cette église, en effet, l'unité de l'épiscopat signifie l'adhésion volontaire ou involontaire des évêques à la doctrine du pape. Le pape, dit-on, est le centre de l'Eglise ; donc, conclut-on, l'Eglise n'est *une* qu'autant que tous les évêques sont uns avec le pape. Dans ce système, ce n'est pas le pape qui tire son unité de son union avec toute l'Eglise ; mais c'est l'Eglise entière qui tire sa propre unité de sa soumission au pape. Car, en supposant même que le pape soit vraiment le centre de l'Eglise catholique et que les évêques ne soient que des points disséminés à la circonférence, il faut, selon l'église romaine, non-seulement que ces points soient en *communion* avec le centre, mais encore qu'ils soient en *dépendance* de ce centre ; il faut même que chacun de ces points ne soit pas autre que la reproduction du centre. Dans ce système, il n'y a réellement qu'un point, le centre ; et la circonférence

n'est réellement quelque chose qu'à la condition d'être le centre multiplié par lui-même. Une telle unité n'est évidemment que l'unité de centralisation administrative; unité admirable, dès qu'il s'agit de bureaucratie et d'expédition d'affaires, mais déplorable, dès qu'il s'agit des choses de l'âme et de la conscience. La synagogue des pharisiens et le collége des augures payens n'auraient rien inventé de plus perfectionné dans l'espèce.

Comme nous sommes loin, hélas! de cette belle et grande unité de l'Église primitive! Quelle apostasie de la doctrine des Cyprien, des Augustin, des Vincent de Lérins! Pour ces docteurs, comme pour tous les Pères des huit premiers siècles, l'unité de l'Eglise était l'accord même de toutes les églises particulières, et cet accord de toutes les églises particulières se produisait, non certes par leur abdication entre les mains du pape, mais par l'unanimité de tous les évêques comme témoins de la doctrine de Jésus-Christ et comme canaux fidèles de la tradition primitive. Saint Cyprien, en effet, enseigne expressément que l'épiscopat est un, non pas parce qu'il est possédé par un seul ou parce qu'il découle d'un seul, mais parce qu'il est possédé et exercé par tous les évêques *solidairement* et *en commun*. Et c'est cet épiscopat un, gouvernant toute l'Eglise par une action commune et collective, avec l'aide des prêtres et des diacres en union avec les fidèles,

qui constitue l'unité de l'Eglise universelle. L'unité, dans l'église romaine actuelle, n'est qu'une unité *romaine* ou *papiste*, et non pas l'unité *universelle* ou *catholique*. Dans l'église romaine actuelle, les évêques ne sont pas des évêques agissant solidairement; ce ne sont que des préfets du pape, des délégués du pape, agissant passivement sous la volonté absolue et infaillible du pape. Une telle unité n'est donc pas l'unité de tous, mais l'unité d'un seul s'imposant à tous sans conteste de la part de qui que ce soit. Ce n'est plus la circonférence, c'est le centre, ou plutôt c'est le pape devenu monstrueusement, à la place de Jésus-Christ, le centre de l'Eglise, à la façon de Saturne dévorant ses propres enfants pour maintenir sa propre unité.

Mais, disent les romanistes, il n'y a qu'une seule Eglise, et par conséquent, c'est une fausse science et une hérésie d'en nommer plusieurs.

Vraiment! Il faut donc alors déclarer hérétique saint Jean? Car saint Jean n'a-t-il pas parlé de plusieurs églises? « Les sept étoiles, dit-il, sont les sept anges des sept églises. »

Il faut donc déclarer hérétique saint Paul? Car saint Paul n'a-t-il pas reconnu ces « églises de Judée, qui étaient unies en Jésus-Christ (1)? »

Il faut donc déclarer hérétique saint Augustin?

(1) *Epître aux Galates*, ch. I, v. 22.

Car saint Augustin n'a-t-il pas écrit : « A cause de l'unité de l'Eglise, l'Eglise est une : *una est columba mea.* A cause des congrégations fraternelles qui sont dans la diversité des lieux, il y a plusieurs églises (1). »

Il faut donc déclarer hérétiques tous ces docteurs, qui, ne reconnaissant qu'une seule Eglise universelle, reconnaissaient cependant plusieurs églises particulières, l'église romaine, l'église gallicane, l'église d'Angleterre, l'église d'Allemagne, l'église de Russie, l'église de Grèce, l'église d'Arménie, etc., etc., lesquelles, réunies par les liens d'une même foi, d'une même morale et des mêmes sacrements, forment l'Eglise une et universelle?

L'ancienne doctrine catholique sur l'unité de l'Eglise est donc parfaitement claire. Et aujourd'hui encore, dans cette église orientale orthodoxe, que l'église romaine elle-même, même après le concile de Florence, même dans ces derniers temps, n'a jamais osé appeler *hérétique*, mais seulement schismatique — église dont *la foi* est par conséquent restée irréprochable, même aux yeux des latins — on enseigne : 1° que, de droit divin, il n'y a dans l'Eglise catholique qu'un seul centre d'unité, Jésus-Christ, seul chef de cette Eglise; 2° que, de droit divin, il y a une seule autorité centrale extérieure et

(1) *In Psal.* 141, 7.

visible, l'épiscopat, possédé et exercé solidairement par tous les évêques; 3° que, de droit ecclésiastique, il existe une primauté parmi les patriarches; primauté respectable, puisqu'elle a été instituée et confirmée par l'Eglise dans les premiers conciles œcuméniques, mais ne consistant nullement dans une autorité centrale qui serait la destruction même de l'épiscopat, au bénéfice du patriarche d'Occident et au détriment de l'Eglise.

Tel était également l'enseignement de l'Eglise latine, avant l'apparition de l'ultramontanisme des fausses Décrétales; et nous maintenons, avec le savant M. Guettée, les points suivants :

« 1° Il n'y a dans l'Eglise qu'un seul épiscopat, comme il n'y eut, au commencement, qu'un seul apostolat; il est le même dans tous les évêques, et il est possédé solidairement par tous, sans distinction;

« 2° De même que les apôtres possédèrent une seule et unique dignité ou autorité; de même, tous les évêques possèdent une seule et unique dignité ou autorité;

« 3° Aucun évêque en particulier ne possède de prérogative *divine* sur les autres évêques;

« 4° L'unité de l'épiscopat est le signe de l'unité de l'Eglise;

« 5° L'Eglise seule conserve infailliblement les vérités qui lui ont été confiées dès le commencement

par les prédications et par les écrits apostoliques;

« 6° Les évêques n'ont que le devoir de veiller à ce que ces vérités ne soient point altérées dans les églises qui sont confiées à leur surveillance;

« 7° Dans les conciles ils ne peuvent que *constater* la foi toujours admise par leurs églises respectives;

« 8° Aucune église particulière, à plus forte raison aucun évêque, ne possède d'autorité doctrinale;

« 9° La seule condition pour être membre de l'Église catholique, c'est d'être *en communion* avec toutes les églises apostoliques qui n'ont point innové dans la doctrine (1). »

Cela posé, il est facile de constater les altérations que l'église romaine a fait subir à la notion de la *catholicité* : car les notions de catholicité et d'unité sont parfaitement corrélatives, la catholicité devant être une et l'unité devant être catholique,

Le mot *catholique* signifie *universel;* et quand les Pères des premiers siècles expliquaient l'universalité de l'Eglise de Jésus-Christ, ils entendaient, non le nombre des fidèles, qui dans le principe était fort restreint, bien que les apôtres et les disciples fussent d'une catholicité irréprochable, mais la perpétuité et l'identité de la doctrine chrétienne, en quelque lieu et à quelque époque qu'elle fût prêchée : *quod ubi-*

(1) L'*Union chrétienne*, octobre 1871, p. 440. — Voir aussi *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique orthodoxe*, par M. Guettée, p. 115, 392-398; Paris, 1866.

que, quod semper, quod ab omnibus creditum est.

Même encore au sixième siècle, le pape Pélage Ier louait saint Augustin de s'être souvenu de l'enseignement divin qui place le fondement de l'Eglise *dans les siéges apostoliques*, et d'avoir enseigné que ceux qui se séparent de la doctrine et de la communauté de ces siéges apostoliques étaient des schismatiques (1). » Ce pape ignorait donc encore que l'église romaine fût en possession d'un privilége quelconque en matière de doctrine. Il se bornait simplement à indiquer la nécessité, dans les cas de doute par rapport à la foi, de se conformer à l'enseignement des églises apostoliques, et, par conséquent, à l'enseignement des églises d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, aussi bien que de l'église de Rome.

Pour les romanistes actuels, les églises apostoliques n'ont pas plus de valeur que toute autre église. Il n'y a, selon eux, qu'une seule église, l'église romaine; et l'église romaine, c'est un seul homme, l'évêque de cette même église, le pape. C'est dans le pape que se résume tout l'universalisme chrétien, toute la catholicité de l'Eglise. « Le catholique, c'est le papiste, c'est le papiste soumis à l'église romaine, au pape (2). »

De là ce déversement de Rome sur toutes les églises particulières, qui fait de chaque diocèse une sorte de

(1) Mansi, *Concil.* IX, 716, 732.
(2) *Le Monde*, septembre 1871.

petite congrégation romaine, dans laquelle les anciennes traditions locales sont éliminées pour faire place aux décisions arbitraires de la haute curie. De là cette uniformité générale, imposée à tous les diocèses. De là cette destruction de toute variété, pour l'établissement de ce qu'on appelle unité, et qui, loin d'être l'unité *divine* dans les *consciences*, n'est que l'unité *césarienne* dans l'*uniforme extérieur*. Une seule langue, la langue latine; une seule discipline, la discipline latine; un seul culte, le culte latin ; une seule administration, l'administration latine : voilà tout le système romain; et cela, afin que la curie romaine soit comprise et obéie, dans tous les pays étrangers où elle parlera et commandera.

Dans les premiers siècles, les églises particulières étaient nationales et autonomes; ce qui ne les empêchait ni d'être *unes* ni d'être *catholiques*, par la communion de foi, de prière, de charité et de grâce, qui existait entre elles. Mais Rome a vite compris qu'avec de tels principes elle ne pouvait en aucune manière donner satisfaction à son ambition; et dès qu'elle l'a pu, elle a fait à ces principes cette guerre tantôt sourde, tantôt ouverte, toujours tenace, qui a fini par abattre toute église nationale à ses pieds. L'église catholique de France a tenu bon jusqu'en ces derniers temps; mais, grâce aux malheureuses concessions de Bossuet, grâce à l'ignorance et surtout à la faiblesse de caractère qui sont devenues

chez elle à peu près générales, elle est tombée sous les coups persévérants du romanisme. L'église catholique d'Allemagne, elle aussi, a honteusement succombé, à l'exception des anciens catholiques qui tiennent toujours haut et ferme, à l'exemple de l'ancienne église de France, le drapeau de l'autonomie et de la nationalité.

C'est donc dans les anciens catholiques de tous les pays que se trouve le dernier espoir de sauver l'ancienne constitution, à la fois une et multiple, catholique et nationale, contre la nouvelle constitution romaniste, qui ne reconnaît que la nationalité romaine, les usages romains, le rite romain, la discipline romaine, la vie romaine, l'autorité romaine, la foi romaine, etc., etc. S'ils venaient à succomber dans cette lutte, c'en serait fait pour longtemps du vrai catholicisme en Occident, et les races latines, complétement asservies par les principes délétères du romanisme actuel, n'auraient plus à jouer en Europe que le rôle des anciens habitants de Corinthe et d'Ephèse, au temps de la décadence payenne.

Bref, tout aplanir et tout niveler, pour tout fouler aux pieds et tout dominer, telle est la devise de Rome. A les entendre, les romanistes affirment encore la hiérarchie ; mais, au fond, ce n'est que le chef de la hiérarchie qu'ils reconnaissent. Leur église, disent-ils, est comme une lyre harmonieuse; mais, en réalité, cette lyre n'a qu'une corde et qu'une note, le pape.

Malheur aux peuples qui s'endorment dans l'unité politique du césarisme : la paix dans une telle unité n'est qu'une paix d'un jour, et de quels horribles désordres n'est-elle pas suivie ! Mais trois fois malheur à l'église d'Occident, si elle allait consentir à abdiquer au profit de l'unité césarienne du romanisme : fille d'un pontife-césar et non plus du Christ, elle aurait, tôt ou tard, le sort réservé à tous les césars !

VIII

Comment l'église romaine a faussé la notion de la FOI.

La notion de la foi est tellement altérée dans les esprits, que, si l'on demandait aux romanistes en quoi elle consiste, l'immense majorité répondrait, avant tout, que la foi est la doctrine enseignée par le pape. Quelques autres, plus instruits et moins exclusifs, concéderaient que c'est la doctrine de l'Eglise enseignante, c'est-à-dire, la doctrine qu'enseignent le pape et les évêques. Même chez ces derniers, l'idée fondamentale porte sur le pape et les évêques, et non sur la doctrine. D'après cette conception, ce ne sont ni les évêques ni le pape qui relèvent de la doctrine, c'est la doctrine qui relève du pape et des évêques. Ils en sont les maîtres, par cela même qu'ils en sont les juges. C'est leur jugement qui est le criterium catholique, la règle de ce qu'il faut croire. Comme on l'a très-justement remarqué, dans ce système, ce n'est pas par une procédure sur pièces historiques, mais par le concours

créateur ou inspirateur du Saint-Esprit, du pape et des évêques, que le dogme s'établit; et les opposants qui ont raison, ne sauraient l'emporter sur le pape et les évêques qui ont tort. Devant les raisonnements du pape et des évêques, qui sont infaillibles, doivent donc se courber tous les fidèles sous peine d'hérésie. Tout ce qui est ainsi défini par leur jugement et par leurs raisonnements, est de foi. La foi est donc une chose qui se transforme dans le cours des siècles, et dont les articles augmentent, suivant que le pape et les évêques jugent à propos de les augmenter. En présence de cet accroissement, les prêtres et les simples fidèles sont d'autant plus parfaits qu'ils apportent une obéissance plus passive et une foi plus aveugle.

Telle est l'idée que l'on se fait généralement de la foi dans l'église romaine actuelle.

Essayons d'en montrer toute la fausseté et de la rectifier avec précision.

I. — D'abord, l'idée première qui doit s'éveiller en nous, lorsque nous pensons à la foi, est l'idée de Dieu, et non l'idée du pape ou des évêques. Saint Thomas enseigne clairement que l'homme de foi ne donne son assentiment à une vérité que lorsqu'elle est révélée par Dieu; *non enim fides de qua loquimur, assentit alicui nisi quod est a Deo revelatum* (1).

(1) *Somme théologique*, 2. 2, I, 1.

Selon lui, ce qui est vu et su par la raison naturelle ne peut pas, comme tel, être l'objet de la foi; mais il peut le devenir et être cru réellement, si Dieu le révèle positivement. C'est donc la révélation positive que Dieu nous fait d'une vérité, qui constitue cette vérité objet de notre foi. C'est donc Dieu, et Dieu seul, qui est le révélateur des articles de foi, *Deus revelator articulorum fidei*. Par conséquent, la doctrine de la foi est uniquement la doctrine qui nous est révélée par Dieu.

Dieu, pour nous révéler cette doctrine du salut, a choisi plusieurs envoyés pendant les temps de l'ancienne alliance. Mais en dernier lieu il nous a parlé par son fils Jésus-Christ, l'Envoyé par excellence du genre humain. C'est le Christ qui a complété la révélation des prophètes et arrêté définitivement le corps de la doctrine révélée. Avec le Christ, la révélation est terminée. Les apôtres eux-mêmes n'avaient pas le pouvoir d'ajouter quoi que ce fût à ce corps de doctrine révélée, ils ne pouvaient que le faire connaître et le prêcher au monde en l'expliquant. Le seul maître de cette doctrine était et est encore le Christ. « Ne vous appelez point maîtres, leur disait-il, car il n'y a qu'un seul maître, le Christ (1). » Si saint Paul s'appelait « maître des gentils, *magister gentium* (2), » il ne voulait pas dire qu'il était

(1) *Evangile selon saint Mathieu*, ch. XXIII, v. 10.
(2) *IIe Epître à Timothée*, ch. I, v. 11.

maître de la foi, mais seulement, comme l'indique le contexte, qu'il était le prédicateur et l'instructeur de leurs esprits ignorants et payens. Loin d'être des maîtres de la foi, les apôtres eux-mêmes n'en étaient que d'humbles et fidèles gardiens. Toute leur mission était, en la faisant connaître, de la garder intacte. Ce qu'ils prêchaient sur les toits n'était que ce que le Christ leur avait enseigné dans le secret. Il leur avait confié sa doctrine, non comme un trésor qu'ils pouvaient administrer et employer à leur gré, avec le droit de courir les chances d'augmentation ou de diminution qu'il leur plairait de courir, mais uniquement comme un DÉPÔT auquel ils ne pouvaient ni ajouter ni retrancher, et qu'ils devaient simplement *montrer* et *garder*.

Ce point est tellement important qu'il faut solidement l'établir par les Ecritures.

« O Timothée, écrit saint Paul, garde le dépôt, en évitant les nouveautés profanes des mots, *O Timothee*, DEPOSITUM CUSTODI, *devitans profanas vocum novitates* (1). » Cette idée du dépôt à garder est si grave à ses yeux, qu'il y revient plusieurs fois encore dans sa seconde Epître : « DEPOSITUM *meum* SERVARE..., *bonum* DEPOSITUM CUSTODI (2)..., *fidem* SERVAVI (3). » Il l'exprimait, du reste, dans toutes ses prédications (4).

(1) *Ire Epître à Timothée*, VI, 20.— (2) *IIe Epître*, I, 12 et 14. — (3) *Ibid.*, IV, 7. — (4) Voir *Actes*, XV, 41 ; XVI, 4.

Selon saint Jean, les saints sont ceux qui « *g*
dent les commandements de Dieu et la foi de Jés
qui CUSTODIUNT *mandata Dei et fidem Jesu* (1). »

D'ailleurs, c'est de Jésus-Christ lui-même que l
apôtres tenaient cette notion de la foi et de la l
comme dépôt à garder. « Allez, dit-il en effet à s
apôtres, enseignez toutes les nations, baptisez-l
au nom du Père, du Fils, et de l'Esprit-Saint, et e
seignez-leur à *garder* tout ce que je vous ai o
donné (2). » Ce qu'il reproche le plus aux phar
siens et aux scribes, c'est précisément de n'avoir p
gardé la doctrine et la loi de Moïse, mais de le
avoir substitué leurs doctrines et leurs lois h
maines : « C'est en vain qu'ils m'honorent, leur di
il, ceux qui enseignent les doctrines et les pr
ceptes des hommes ; vous abandonnez la loi de Di
pour suivre une tradition humaine (3). » — « Qu
conque aura *gardé* ma parole, ne mourra pas po
l'éternité (4). » — « Si vous m'aimez, *gardez* m
commandements (5). » — « Bienheureux ceux q
écoutent la parole de Dieu et qui la *gardent* (6).

Les chrétiens qui croient et obéissent vraimen
sont donc ceux qui gardent la doctrine révélée par

(1) *Apocalypse*, XIV, 12.
(2) *Evangile selon saint Mathieu*, XXVIII, 20.
(3) *Evangile selon saint Marc*, VII, 7 et 8.
(4) *Evangile selon saint Jean*, VIII, 51.
(5) *Ibid.*, XIV, 15.
(6) *Evangile selon saint Luc*, XI, 28.

Christ et la loi imposée par lui, doctrine et loi gardées et enseignées d'abord par les apôtres eux-mêmes.

Toujours, dans la tradition et dans l'histoire, l'Eglise a été considérée avant tout comme une GARDIENNE DE LA RÉVÉLATION. Mgr Deschamps lui-même s'exprime ainsi: « Jésus-Christ *a confié à son Eglise le dépôt de la révélation*, afin qu'elle le *transmît* dans son intégrité et sa pureté à toutes les générations... L'infaillibilité n'est pas une infaillibilité *qui produit ou qui crée*, mais une infaillibilité QUI GARDE (1). »

La foi, comme tout dépôt, est donc un fait certain, une chose positive et concrète, réellement distincte de toute autre doctrine non révélée. Or un fait, une chose, se constatent, bon gré mal gré et en dépit de toute espèce de raisonnement. Par conséquent, l'unique procédé qui doive être employé en matière de foi, est le procédé de constatation historique, et non le procédé de raisonnement. Quand le fait est constaté, on peut raisonner sur lui, s'efforcer d'en tirer des conséquences et d'en faire des applications; mais il faut avant tout le constater historiquement : et tandis que ce fait appartient à l'histoire, ces élucidations et ces raisonnements auxquels il a donné lieu appartiennent au contraire à la philosophie ou aux sciences de raisonnement. De même, quand une

(1) *L'Infaillibilité et le Concile général*, p. 36.

vérité de foi a été constatée comme faisant réellement partie du dépôt de la révélation, on peut raisonner sur elle, l'appliquer à d'autres matières et en tirer des conséquences; mais le premier devoir est de constater historiquement qu'elle est, de fait, contenue dans le dépôt de la révélation de Jésus-Christ: et tandis que cette vérité révélée est de l'ordre *dogmatique*, les conséquences, les applications, les raisonnements, les éclaircissements, dont elle a été l'occasion, ne sont que de l'ordre *théologique* et *scientifique*. Donc, on le voit, rien de plus distinct que la foi et la théologie: c'est la confusion de ces deux choses qui a tant compromis l'Eglise d'Occident et qui fait encore toute la force actuelle du romanisme.

Bref, ce qu'on garde, ce qui est confié, ce qui est un dépôt, appartient directement et essentiellement à l'histoire, et n'a avec les sciences de raisonnement qu'un rapport indirect. Lors donc qu'on veut savoir si une vérité est de foi, il faut, non pas raisonner et discuter sur cette vérité, mais constater que, historiquement, elle fait partie du dépôt de la révélation du Christ. Par conséquent, lorsqu'on donne aux évêques le titre de juges de la foi, ce titre signifie qu'ils peuvent, avec beaucoup plus de compétence que les simples fidèles, discuter et juger les explications et les conséquences des vérités révélées par Jésus-Christ et gardées par l'Eglise entière; il si-

gnifie encore qu'ils peuvent avoir une part principale, comme évêques, dans le travail de constatation historique des vérités de foi. Mais il ne signifie nullement qu'ils puissent, à eux seuls, d'après leur seul jugement et selon les seuls principes de leur philosophie, faire passer dans l'ordre de la foi une vérité qui ne serait que de l'ordre théologique ou scientifique. Car ils ne peuvent pas faire qu'une vérité, même certaine, mais purement théologique, purement scientifique, ait été révélée par Dieu, si elle ne l'a pas été. S'ils le pouvaient, ce serait la foi qui relèverait d'eux, et non eux qui relèveraient de la foi; s'ils le pouvaient, la foi ne serait plus un dépôt confié à eux, mais un trésor leur appartenant, et, loin d'être des gardiens obligés, ils seraient des propriétaires indépendants.

Les ultramontains actuels enseignent que l'objet de la foi ne consiste pas seulement dans les vérités révélées, mais aussi dans les vérités qui leur sont inséparablement liées et qu'on en peut faire découler à l'aide d'un raisonnement. Or, il est évident que cette doctrine altère la notion du dépôt; qu'elle place sur le même rang le fond même du dépôt et les objets qui, par voie de raisonnement, sont censés d'égale valeur; qu'elle confond telle vérité concrète et parfaitement précise avec les explications que l'esprit peut donner de cette vérité; et que, par ce procédé, les vérités purement humaines, à force

d'être liées par des raisonnements à des vérités révélées, peuvent être regardées comme étant des vérités réellement révélées : ce qui est une erreur historique et une flagrante violation du dépôt.

II. — Mais, dit-on, il y a eu dans les conciles œcuméniques des discussions et des raisonnements en matière de foi. Donc la foi comprend, outre les vérités révélées, les vérités que la raison démontre leur être inséparablement liées.

« Il est certain, répond un savant historien, que dans les vrais conciles œcuméniques on a discuté. Mais quel était l'objet de la discussion ? Etait-ce la vérité révélée, ou ses déductions plus ou moins essentielles ? Non, certainement. On n'a discuté que sur le sens des doctrines hérétiques. Par exemple, Arius enseigne une doctrine nouvelle, un système dans lequel la divinité de Jésus-Christ est présentée d'une certaine manière. A Nicée, on discute ce système, on en fait voir le véritable caractère, on démontre que, soit directement, soit indirectement, il attaque un dogme révélé, reçu et transmis dans toutes les Eglises. On décide en conséquence que le système d'Arius est hérétique, puisque de tout temps la divinité de Jésus-Christ a été crue dans toute l'Eglise. La discussion porte sur l'hérésie et non sur le dogme. La discussion est *épiscopale;* la vérité enseignée est *catholique* et en dehors de toute discussion. Les évêques attestent le dogme, d'accord

avec toutes les Eglises ; c'est ce témoignage de l'Eglise qui flétrit l'hérésie établie par la discussion (1). »

Mais, dit-on encore, la parole de Dieu est un germe, *semen est verbum Dei*. Or, tout germe doit se développer. Donc, la parole de Dieu doit s'accroître et progresser. Saint Vincent de Lérins lui-même a reconnu cette nécessité du progrès dans la foi. D'ailleurs, n'est-ce pas là la théorie partout admise de la foi implicite et de la foi explicite, et du légitime passage de celle-là à celle-ci ? Les vérités révélées sont l'objet de la foi explicite ; les vérités qui leur sont inséparablement liées ne sont crues tout d'abord que d'une foi implicite ; mais pourquoi ne seraient-elles pas crues explicitement, dès que cette liaison avec les vérités révélées proprement dites serait démontrée ? N'est-ce pas là le légitime progrès dont parle saint Vincent de Lérins ?

Cette objection est aussi confuse que spécieuse ; mais il est facile de la réfuter par les distinctions suivantes :

Oui, il y a progrès, développement, évolution, et, comme dit saint Vincent de Lérins, amplification.

Mais quelle est la nature de ce progrès, de ce

(1) *L'Infaillibilité papale en présence de la Sainte-Ecriture, de la tradition catholique et de la raison*, par M. l'abbé Guettée ; Paris, 1870, p. 38-39.

7.

développement, de cette évolution, de cette amplification?

Est-ce un *changement*, une altération de la foi? Nullement. Par le changement une chose en devient une autre; tandis qu'ici il s'agit d'une chose qui, tout en s'amplifiant et se perfectionnant, reste absolument la même (1). Saint Vincent de Lérins, pour expliquer cette amplification, emploie la comparaison de l'enfant qui devient homme : les membres de l'enfant sont petits, ceux de l'homme sont grands, néanmoins ce sont les mêmes membres, *eadem ipsa sunt tamen* (2). L'enfant et l'homme sont absolument un seul et même homme, c'est la même nature et la même personne; il n'y a que la dimension et la manière d'être qui soient modifiées: *quamvis unius ejusdemque hominis status habitusque mutetur, una tamen nihilominus eademque natura, una eademque persona sit*. Ce progrès n'est donc pas une altération.

Est-ce une *addition?* Pas davantage : car l'addition change le chiffre et remplace l'unité par la multiplicité. L'homme n'a pas plus de membres que l'enfant; de même que c'est la même personne, de

(1) S. Vincentius Lirin. *Commonit.*, c. 28 : « ..... Ita tamen ut vere profectus sit ille fidei, *non permutatio.* Sed quidem ad profectum pertinet ut *in semetipsam* unaquæque res *amplificetur;* ad permutationem vero, ut aliquid ex alio *in aliud transvertatur.* »

(2) *Ibid.*, c. 29.

même c'est le même nombre de membres. Et encore faut-il remarquer que tout ce qui constitue la maturité des membres de l'homme se trouve déjà en germe dans tous ceux de l'enfant; en sorte qu'il n'y a absolument rien de nouveau dans l'homme, qui ne se trouve déjà à l'état latent dans l'enfant (1).

Donc, d'après saint Vincent de Lérins, le dépôt de la foi ne peut *ni s'altérer ni s'augmenter;* le nombre des vérités qu'il contient est toujours le même. En tout lieu et en tout temps, c'est identiquement le même dépôt, c'est exactement le même nombre de vérités révélées. Le seul développement qu'il admette est analogue au passage de l'enfance à la maturité. C'est en cela, et en cela seulement, que consiste le passage de l'implicite à l'explicite. Même personne, même corps, même nombre de membres; seulement ces membres sont devenus plus grands et plus forts. Pareillement, même foi, même dépôt, même nombre de vérités révélées; seulement ces vérités révélées sont devenues plus amples et plus fortes.

Qu'est-ce à dire, des vérités qui, tout en restant absolument les mêmes et pour le fond et pour le nom-

(1) « Quot parvulorum artus, tot virorum; et si qua illa sunt quæ ævi maturioris ætate pariuntur, jam in seminis ratione proserta sunt; ut nihil novum postea proferatur in senibus, quod non in pueris jam *ante latitaverit.* » *Ibid.*

bre, deviennent plus amples et plus solides? C'est là ce qu'il faut comprendre, puisque c'est en cela que consiste tout le progrès de la foi.

Remarquons d'abord avec saint Vincent de Lérins que, dès le principe, dès le premier instant de leur révélation et de leur existence, ces vérités ont déjà en germe toute l'ampleur et toute la solidité qui se manifesteront plus tard en elles. Toute la difficulté est donc de comprendre comment se fait cette manifestation de l'ampleur et de la force des vérités révélées.

Les vérités révélées, n'étant point quelque chose de matériel, ne sauraient être comparées en tout point aux membres du corps. Ce sont des réalités spirituelles, qui n'existent que dans l'âme. Sans doute ces vérités ont été écrites dans la Sainte-Ecriture et dans les documents de la tradition apostolique. Mais tous ces écrits, quelque anciens qu'ils soient, sont postérieurs à la révélation de ces vérités, qui ont d'abord été parlées sans être écrites. Sorties de l'intelligence et du cœur de Jésus-Christ, elles ont été transmises directement dans l'intelligence et dans le cœur des fidèles. C'est l'âme des fidèles qui est leur vrai siége, c'est là que se trouve vraiment le dépôt sacré de la révélation du Christ. Et c'est en ce sens que ce dépôt est dit être dans l'Eglise, l'Eglise étant la société des fidèles.

L'ampleur et la force que prennent les vérités ré-

vélées ne peuvent donc être prises que dans les âmes des fidèles. C'est là, et là seulement, que s'opère le vrai progrès de la foi. Il ne s'agit pas d'une ou de plusieurs propositions à ajouter au catalogue écrit des vérités de foi, comme on le pense généralement dans l'église romaine; il s'agit uniquement d'une lumière plus ample et plus forte dans les âmes des fidèles, lumière laissant les vérités de foi absolument les mêmes, ne les changeant ni ne les augmentant nullement, mais les rendant plus visibles. Le vrai progrès des vérités de foi n'est donc pas une augmentation du nombre des dogmes, mais seulement une amplification de la lumière qui les manifeste. La foi devient donc d'implicite explicite, d'enfantine virile, d'imparfaite parfaite, non pas lorsqu'on voit plus de vérités, mais lorsqu'on voit plus de lumière; non pas lorsqu'on voit les vérités révélées plus nombreuses que par le passé, mais lorsqu'on les voit mieux éclairées et plus rayonnantes. Ce progrès, ainsi compris, n'est pas seulement subjectif, puisqu'il affecte les vérités révélées elles-mêmes. En ce sens, il est aussi objectif. Mais il n'est nullement matériel et ne change rien à la lettre des articles de foi, qui reste toujours la même, sans augmentation ni diminution. Telle est la doctrine de saint Vincent de Lérins, lorsqu'il explique ainsi le progrès de la foi : « *Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat tam singulorum*

quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiæ, ætatum ac sæculorum gradibus, INTELLIGENTIA, SCIENTIA, SAPIENTIA; *sed in suo duntaxat genere*, IN EODEM SCILICET DOGMATE, EODEM SENSU, EADEMQUE SENTENTIA (1). » Dans ce texte, saint Vincent de Lérins affirme, d'une part, un développement dans l'intelligence, dans la science, dans la sagesse, et nie, d'autre part, que rien soit changé dans le dogme lui-même.

On voit dès lors avec évidence combien est erroné le romanisme, lorsqu'il enseigne que le progrès de la foi consiste à faire passer parmi les vérités réellement révélées toutes les autres vérités que le raisonnement démontre leur être liées inséparablement, sous prétexte que, en vertu de cette liaison, ces dernières vérités auraient été implicitement révélées avec les premières.

N'est-il pas évident que, par suite de l'addition de ces dernières vérités aux premières, le nombre des premières est multiplié ?

N'est-il pas évident qu'un tel dépôt n'est plus un dépôt véritable que l'on garde inviolablement, mais un trésor que l'on augmente de matières plus ou moins équivalentes ?

N'est-il pas évident qu'un tel progrès n'est pas une amplification de lumière, mais une augmentation du

(1) *Commonit.*, c. 28.

symbole et une multiplication numérique des dogmes?

N'est-il pas évident qu'un tel système confond et place sur le même rang les vérités révélées et les explications que les raisonnements humains peuvent en donner?

Oui, agir ainsi, c'est enter sur chaque rameau de l'arbre planté par le Christ tous les autres arbres plantés par les hommes et ayant avec lui une similitude de feuillage ou de bois; la séve de l'arbre divin, au lieu de fructifier selon sa nature, fructifie selon la nature de l'arbre enté; et la foi, au lieu de continuer à être divine, n'est plus qu'une foi humaine : la parole de Dieu se perd étouffée dans les formules de la parole des hommes.

III. — Les vérités de foi sont donc uniquement les vérités révélées par Dieu.

Comme nous l'avons dit, c'est dans les âmes de tous ses disciples que Jésus-Christ a déposé les vérités qu'il avait pour mission d'enseigner au monde. L'Ecriture n'est qu'un dépôt secondaire et artificiel. La lumière est dans les esprits et pour les esprits : l'encre et le papier n'en sont que des moyens conventionnels.

Ce titre de dépositaires des vérités révélées donne à tous les disciples de Jésus-Christ, non-seulement le devoir de les croire, mais encore celui de les *garder* en les croyant. Les textes par lesquels Jésus-Christ et les apôtres recommandent de garder le

dépôt de la doctrine révélée, s'adressent à tous les chrétiens.

De là cette définition des vérités révélées, définition formulée par saint Vincent de Lérins et enseignée par toute l'Eglise : « *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est;* HOC EST VERE PROPRIEQUE CATHOLICUM. Ce qui a été cru partout, ce qui a été cru toujours, ce qui a été cru par tous, *voilà ce qui est* VRAIMENT ET PROPREMENT *catholique* (1) ». Saint Vincent, voulant montrer qu'il parle didactiquement et qu'il veut être pris au pied de la lettre, insiste sur sa définition, et répète que la doctrine vraiment révélée par le Christ a pour elle l'universalité, l'antiquité et l'unanimité de la croyance; qu'elle est professée comme telle par toute l'Eglise dans l'univers entier, *quam tota per orbem terrarum confitetur Ecclesia;* qu'elle se trouve dans les définitions et dans les enseignements de tous ou de presque tous les prêtres, ainsi que des docteurs, *omnium vel certe pœne omnium sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sententiasque sectemur;* en un mot, que c'est cela, et cela seulement, qui doit être tenu et cru par le chrétien qui est fixe et stable dans la foi, *in fide fixus, stabilis, permanens quidquid universaliter antiquitus ecclesiam catholicam tenuisse cognoverit, id solum*

(1) *Commonit.*, c. 3.

sibi tenendum credendumque decernit (1); et que, en dehors de cela, il n'y a plus que tentation, et nullement religion, *id non ad religionem sed ad tentationem potius intelligit pertinere* (2).

Quand saint Vincent de Lérins dit que cela seul est révélé qui est cru par tous, il n'entend pas une unanimité absolue de *tous les fidèles :* car il est évident que certaines défections peuvent se produire parmi eux. Pour la même raison, il n'entend même pas l'unanimité absolue des *prêtres* ni des *docteurs*, mais il exige leur quasi-unanimité. Or, s'il exige la quasi-unanimité des prêtres et des docteurs, évidemment il exige l'unanimité absolue des *églises particulières*. C'était là, du reste, l'enseignement général, même parmi les ultramontains des derniers siècles, comme nous le verrons dans notre étude sur la notion du concile œcuménique.

De ces principes inébranlables, nous pouvons tirer les conséquences suivantes :

1° Toute doctrine qui a été ou qui est attaquée comme une *erreur*, soit par une église entière considérée comme catholique, soit par un groupe notable de prêtres, docteurs ou laïques également considérés comme catholiques, ne peut jamais être de foi, parce qu'elle n'a pas été ou qu'elle n'est pas crue par tous, ni explicitement, ni même implici-

(1) *Ibid.*, c. 25.
(2) *Ibid.*

tement. Ce qu'on croit implicitement, en effet, on l'admet comme une vérité divine, bien qu'on le voie obscurément, et il est impossible qu'on le rejette comme une erreur.

2° Toute doctrine qui a été ou qui est considérée comme une *simple opinion*, soit par une église, soit par un groupe notable de prètres, docteurs ou laïques, appartenant à l'Eglise catholique, ne peut jamais être de foi, parce qu'elle n'a pas été ou qu'elle n'est pas *crue* par tous, ni explicitement, ni même implicitement. Ce qui est cru implicitement, en effet, est admis *avec certitude;* on le voit imparfaitement, mais on le tient pour certain, et l'on n'a aucun doute sur sa certitude. Or, il est de l'essence de l'opinion d'être incertaine et de pouvoir être admise ou rejetée à volonté.

3° Toute doctrine qui a été ou qui est considérée comme une *vérité certaine, mais purement scientifique*, soit par une église, soit par un groupe notable de prêtres, docteurs ou laïques, appartenant à l'Eglise catholique, ne peut jamais être de foi, parce qu'elle n'a pas été ou qu'elle n'est pas *crue* par tous, ni explicitement, ni même implicitement. Ce qui est de foi, en effet, n'est pas seulement admis, mais CRU; *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus* CREDITUM *est*. Or, on admet rationnellement les vérités certaines de l'ordre purement scientifique, parce que ce sont des vérités. Mais on *croit* de foi

divine les vérités révélées par Dieu ; alors même qu'elles sembleraient suffisamment rationnelles par elles-mêmes pour être admises par un homme de simple bon sens, il faudrait encore qu'elles fussent admises comme *révélées par Dieu* et qu'elles fussent *crues de foi divine ;* sinon, leur admission serait purement *philosophique*, et nullement *chrétienne*. Etant donné que l'Eglise enseigne toujours toutes les vérités dont le dépôt lui a été confié, et que toute sa doctrine dogmatique soit indéfectible et invariable, n'est-il pas évident que, si l'Eglise a regardé ou approuvé qu'on regardât une vérité comme étrangère à son enseignement dogmatique, jamais cette vérité ne saurait appartenir au dépôt de la révélation qui lui a été confié ? Cette doctrine était l'enseignement des catéchismes d'autrefois (1).

Si définir un article de foi était faire un dogme nouveau, les trois propositions que nous venons d'établir seraient fausses. Mais définir un article de foi n'est pas faire un dogme nouveau. C'est uniquement et simplement constater que la doctrine enseignée dans cet article de foi a été révélée par Dieu ; qu'elle fait réellement partie du dépôt de la révélation confié à l'Eglise ; que, par conséquent,

(1) Voir *Institution et instruction chrétienne*, t. I, part. I, ch. 3, § 25. Ouvrage approuvé par plusieurs évêques. — *Instructions générales de Montpellier*, 1706. — *Stimmen aus der catholischen kirche*, IV heft, s. 146-147.

elle a été crue comme telle, admise comme telle de foi divine, par toutes les églises particulières réputées catholiques, et cela en tout lieu et en tout temps. Ce principe est incontestable. Donc, toute doctrine qui, de fait, n'aura pas été admise dans de telles conditions, mais simplement considérée comme une vérité purement scientifique, ou comme une opinion, ou comme une erreur, ne saurait jamais être de foi.

IV. — Il est fort intéressant, pour un homme de bonne foi et d'intelligence droite, de rapprocher de ces enseignements les décisions de l'église romaine sur la définibilité d'une doctrine.

En 1852, Pie IX nomma une commission spéciale, chargée de faire un rapport sur la possibilité, au point de vue théologique, d'une définition solennelle de l'immaculée conception de la Sainte-Vierge. Cette commission, composée des plus habiles théologiens, dit l'*Univers*, traça, à cette occasion, les règles générales qui doivent servir à décider si une vérité est susceptible d'être solennellement définie. On trouve ces règles rapportées et exposées dans le *Dictionnaire de la Théologie catholique*, traduit de l'allemand par l'abbé Goschler (2, XIV, p. 279). La docte commission, réunie sous la présidence du cardinal Ferrari, et composée de Mgr Caterini, du chanoine Audisio, des PP. Perrone, Passaglia, Schrader, jésuites, du P. Spada, dominicain, du P. To-

nini, conventuel, remplacé après sa mort par le P. Trullet, du même ordre, établit d'un commun accord les principes suivants :

« Pour qu'une doctrine puisse être définie, il n'est pas nécessaire que les *opinions* n'aient jamais varié à son égard dans l'Eglise, que les fidèles et les *maîtres de la foi* aient toujours été d'accord. »

Ainsi donc, d'après la docte commission, une doctrine peut être considérée comme ayant été réellement révélée par Dieu et comme ayant *toujours* fait réellement partie du dépôt de la révélation chrétienne confié à toute l'Eglise, même lorsque les fidèles et les *maîtres de la foi*, réputés parfaitement catholiques, l'ont considérée et enseignée comme une *opinion*, admissible selon les uns, erronée et détestable selon les autres !... Aucun d'entre eux ne la croit de foi divine, et par conséquent ne la regarde comme révélée, puisqu'il l'envisage comme une simple opinion ; une partie d'entre eux la rejette même comme une erreur. N'importe. Un jour viendra où il sera possible qu'elle soit de foi, et où ceux qui se permettront de dire qu'elle n'a pas toujours été crue par l'Eglise, qu'elle n'a pas toujours fait partie du dépôt de la croyance universelle, seront excommuniés et hérétiques !...

Mais, puisque la foi ne change pas, puisque ce qui est de foi maintenant ne peut l'être maintenant que parce qu'il l'a toujours été, il en résulte donc

que les catholiques qui, dans les siècles antérieurs, soutenaient que de telles propositions n'étaient pas de foi, qu'elles étaient même des opinions déplorables et subversives de la foi, étaient eux-mêmes, au fond, de véritables hérétiques ? Et alors pourquoi étaient-ils traités dans l'Eglise comme de véritables catholiques? Pourquoi saint Bernard et saint Thomas d'Aquin qui combattaient l'immaculée conception, saint François de Sales et Fénelon qui combattaient également l'infaillibilité papale telle que l'enseignent les romanistes de nos jours, pourquoi ces saints qui étaient réellement, au fond, des hérétiques, étaient-ils cependant considérés dans l'Eglise et par l'Eglise comme des docteurs catholiques excellents? Et surtout, comment le sont-ils encore maintenant? L'église romaine, habituée aux falsifications d'Isidore et de tant d'autres, croit se tirer d'embarras, en niant simplement, au mépris de tous les textes et de tous les documents historiques les plus authentiques, que ces bons saints aient enseigné les doctrines qu'on leur prête. De fait, qui d'entre eux va y voir?

La docte commission continue ainsi à énumérer ses principes:

« Pour qu'une doctrine puisse être définie, il suffit que l'on produise *quelques* témoignages solennels, décisifs, qui *renferment* la doctrine à définir.... Il suffit aussi que l'épiscopat catholique soit *actuellement* d'accord sur cette doctrine. »

Le mot « *décisifs* » est inutile ici, puisqu'il s'agit précisément de savoir quand de tels témoignages sont réellement décisifs. Mais, à coup sûr, ils ne le sont pas, lorsqu'ils ne sont que quelques-uns, ni lorsqu'ils renferment, indirectement, par voie de raisonnement purement théologique, une doctrine qui jusque-là n'a pas été regardée comme révélée, et que, depuis quelque temps seulement l'on veut définir.

D'abord, comment admettre qu'il n'y ait dans toute l'Eglise que QUELQUES témoignages touchant une doctrine crue par l'Eglise ENTIÈRE comme révélée? Si l'Eglise enseigne toujours toutes les vérités dont le dépôt lui a été confié, comment serait-il possible qu'une de ces vérités ait pu n'être affirmée que dans QUELQUES circonstances, même solennelles? Que fait, au milieu de ce silence presque constant, cette solennité de l'affirmation? Depuis quand la pompe et la cérémonie du Vatican lui-même, ont-elles la vertu de tenir réellement lieu de l'universalité, de la constance et de l'unanimité dans l'affirmation et dans la croyance? Saint Vincent de Lérins et tous les catholiques qui ont professé sa doctrine, n'ont point imaginé ce nouveau rôle de la solennité dispensant de tout le reste. Voilà à quoi l'église romaine actuelle réduit les définitions dogmatiques! Ce ne sont pour elle que des questions de *décor* et de *solennité*!...

Mais, dit-on, si ces témoignages renferment réellement la doctrine à définir, la définition ne sera-t-elle pas légitime?

Nous avons déjà montré en quoi consiste le passage de la foi implicite à la foi explicite, et comment ce passage se fait par une augmentation de lumière et nullement par une addition numérique aux dogmes. La tactique des romanistes consiste à revenir sans cesse à la théorie de la conténance *virtuelle;* c'est là leur unique raisonnement dans ces sortes de questions.

Tout ce qui est dans un dogme, disent-ils, est de foi; or ce qui est virtuellement dans un dogme y est réellement; donc ce qui est virtuellement dans un dogme est de foi et peut être défini. D'autre part, tout ce qui est inséparablement lié à un dogme est virtuellement contenu dans ce dogme; donc tout ce qui est inséparablement lié à un dogme peut être défini. Par exemple, il est de foi que l'Eglise est infaillible; or l'infaillibilité du pape est virtuellement contenue dans celle de l'Eglise ou lui est inséparablement unie; donc l'infaillibilité du pape a toujours été crue en même temps que celle de l'Eglise, et par conséquent rien n'est plus légitime que de la définir comme dogme.

Cette théorie est spécieuse, mais fausse. Saint Vincent de Lérins n'a jamais admis que la contenance *actuelle*: car il remarque, dans sa comparai-

son de l'enfant et de l'homme qui sont identiquement la même personne, que dans les membres de l'enfant se trouve déjà *actuellement* ; quoique dans une mesure imparfaite, tout ce qui se développera plus tard dans les membres de l'homme. En est-il de même dans le système de la contenance *virtuelle*? Nullement; car, d'abord, il y a entre le virtuel et l'actuel une différence *réelle*, suffisamment réelle pour constituer deux choses réellement distinctes; ensuite, la plupart du temps on entend, par contenance virtuelle d'une chose dans une autre, l'union inséparable de ces deux choses : ce qui est un moyen très-facile, soit de faire dériver des vérités révélées ses propres idées, soit d'ériger ses propres idées en vérités révélées.

Voyons cette méthode à l'œuvre.

« Telle société possède depuis de nombreuses années un bloc de marbre. Or, dans ce bloc de marbre, il y a *virtuellement* tel ou tel chef-d'œuvre, attendu que le ciseau de Michel-Ange saurait parfaitement l'en tirer. Cependant qu'aurait fait Michel-Ange? L'aurait-il créé? Non. Il n'aurait fait que le manifester, le rendre apparent, évident. Donc, il est parfaitement logique de dire que depuis de nombreuses années cette société est propriétaire de ce chef-d'œuvre. » — Un tel raisonnement ne se qualifie pas. Cependant, c'est absolument le raisonnement des romanistes. La société qu'on appelle l'E-

glise, disent-ils, possède depuis dix-huit siècles une doctrine révélée. Or, dans cette doctrine, se trouve virtuellement telle ou telle proposition, laquelle, en effet, n'a besoin, pour apparaître avec évidence, que du raisonnement de tel ou tel docteur. Donc, depuis dix-huit siècles, l'Eglise croit réellement à cette proposition comme une vérité révélée par Dieu.

« Il est certain que les couleurs de ce tableau sont d'une richesse incomparable, et quiconque le nie est insensé. Or, le bois sur lequel ces couleurs ont été appliquées leur est inséparablement uni. Donc, ce bois est aussi d'une richesse incomparable, et quiconque le nie est insensé. » — « Il est de foi que telle vérité est révélée par Dieu même, et quiconque le nie est hérétique. Or, telle autre vérité qui lui sert de *substratum* lui est inséparablement unie. Donc, Dieu, en révélant celle-là, a aussi révélé celle-ci ; donc celle-ci est, comme la première, révélée par Dieu même, et quiconque le nie est hérétique. » — Où est la différence entre ces deux raisonnements ?

« Il est de foi que la puissance spirituelle est supérieure à la puissance temporelle. Or, il est évident que ce qui est supérieur est maître de ce qui est inférieur. Donc, il peut être défini que le pape, dépositaire de la puissance spirituelle, est maître absolu des souverains temporels. » — « Il est de foi que Jésus-Christ a institué son Eglise pour qu'elle vive

jusqu'à la consommation des siècles. Or, il est évident qu'elle ne peut vivre sans que le pape soit roi temporel. Donc, il peut être défini que la royauté temporelle du pape est de droit divin. » — « Il est de foi que Jésus-Christ a donné à son Eglise le devoir et par conséquent le moyen d'enseigner toutes les nations. Or, on enseigne non-seulement par l'Evangile, mais aussi par les sciences. Donc, il peut être défini que l'Eglise est la dépositaire non-seulement de la parole sainte, mais aussi de toutes les sciences, et que, par conséquent, toute doctrine relève d'elle. » Tels sont les raisonnements que l'on se permet, lorsqu'on prétend que tout ce qui peut découler d'une vérité révélée au moyen d'un raisonnement, ou tout ce qui peut être démontré comme lui étant inséparablement uni, doit être également considéré comme réellement révélé. Il ne saurait y avoir de mesure dans une pareille méthode, et les romanistes eux-mêmes seraient fort embarrassés, s'il leur fallait citer une erreur qui ne puisse être définie au même titre. Ils rient dans leur enseignement privé de cette méthode qu'ils appellent eux-mêmes la méthode du *faciam te bene venire* : pourquoi donc veulent-ils l'appliquer sérieusement dans leur enseignement public?

La docte commission dont nous étudions les principes, aurait dû trouver insuffisante la théorie de la contenance *virtuelle*. Peut-être, en effet, n'a-t-elle

ajouté le principe suivant, que parce qu'elle trouvait insuffisant le précédent. Quoi qu'il en soit, voici ce nouveau principe : « Pour qu'une doctrine puisse être définie, il suffit que l'épiscopat catholique soit *actuellement* d'accord sur cette doctrine. »

Saint Vincent de Lérins ne fait pas de la foi une propriété réservée aux évêques; il la considère comme un dépôt confié à tous les membres de l'Eglise : *quod* AB OMNIBUS *creditum est.*

Saint Vincent de Lérins ne se contente pas d'un accord actuel; il exige un accord perpétuel : *quod* SEMPER *creditum est.*

La doctrine de la docte commission romaine et celle de saint Vincent de Lérins sont donc manifestement contradictoires.

Or, qui faut-il croire, de la docte commission ou de saint Vincent de Lérins ?

Nous déclarons, sans hésitation, que nous optons pour saint Vincent de Lérins.

V. — Quant à la doctrine de l'infaillibilité personnelle du pape, qu'il nous suffise, pour la juger au point de vue dogmatique, de faire les remarques suivantes :

1° Pendant les huit premiers siècles, alors qu'on aurait eu tant de raisons de faire fonctionner cette prétendue infaillibilité du pape, soit à cause des nombreuses erreurs qu'il a fallu condamner pendant cette période, soit à cause des difficultés considé-

rables qu'il y avait de réunir en concile tous les évêques de la catholicité, aucun docteur n'a jamais eu le moindre soupçon de cette infaillibilité, tellement que les conciles œcuméniques eux-mêmes se sont permis d'examiner les enseignements des papes, de les juger, et même de les condamner comme hérétiques. Or, dira-t-on que cette absence même de soupçon équivaut à la foi implicite? Dira-t-on que les conciles œcuméniques, qui condamnaient le pape comme hérétique, croyaient implicitement et virtuellement à son infaillibilité?... C'est ce que les romanistes sont cependant obligés d'affirmer, pour établir leurs dogmes nouveaux! Et les fidèles, et les prêtres, et les évêques, acceptent ces dogmes! Et ils osent encore parler de science, d'histoire, de raison!...

2° Plus tard, lorsque les agents et les théologiens de la curie romaine lancèrent dans le public l'idée de l'infaillibilité du pape, les docteurs les plus autorisés la combattirent comme une erreur satanique. Or, dira-t-on que la combattre ainsi c'était la croire implicitement et virtuellement? Alors, avec quoi ne se concilie pas la foi implicite et virtuelle des romanistes?

3° Dans la suite, le nombre des agents et des théologiens de la curie romaine augmentant, cette idée de l'infaillibilité papale fut çà et là enseignée comme une opinion, que l'on pouvait certainement

rejeter, mais que peut-être l'on pouvait aussi accepter comme telle. Dira-t-on que l'accepter dans de telles conditions, comme une simple opinion, c'était réellement la croire d'une foi réellement divine, bien que virtuelle et explicite?

4° Enfin, quelques esprits consentirent à l'accepter même comme une vérité *théologique*. C'est ainsi qu'on l'enseigna en France, dans certains séminaires, vers 1850. Mais jamais, pas même en 1869, on n'osa enseigner que cette infaillibilité personnelle du pape fût une vérité *dogmatique*. Or, était-ce là la foi explicite et virtuelle? Assurément non, puisque personne ne la croyait comme vérité révélée, et qu'on l'admettait uniquement comme une doctrine simplement théologique.

Donc, il est parfaitement certain, 1° que l'infaillibilité personnelle du pape n'a jamais été crue, comme vérité révélée, dans l'Eglise catholique, même romaine, avant le 18 juillet 1870; 2° que cette infaillibilité, alors même qu'elle ne serait pas une erreur, ne saurait jamais appartenir à l'ordre de la foi, et que toute définition dogmatique sur ce point est nulle de plein droit; 3° enfin, que, pour arriver à formuler une pareille définition, les romanistes ont été obligés de fausser de la manière la plus complète, dans l'esprit de leurs adeptes, la notion si importante, si essentielle, de la foi.

IX

Comment l'église romaine a faussé la notion du CONCILE ŒCUMÉNIQUE.

I. — La notion du concile œcuménique a été aussi altérée par l'église romaine que la notion de la foi. De même que la foi n'est plus dans cette église que l'adhésion aveugle et absolue à la parole du pape, ainsi le concile œcuménique n'est plus que le concile du pape. Dès qu'un concile a été convoqué par le pape, présidé par le pape ou par ses légats, et approuvé par le pape, il est œcuménique et infaillible. Et encore toutes ces conditions ne sont-elles même pas nécessaires. Selon la doctrine romaniste, tout concile particulier, quelque local et restreint qu'il soit, devient œcuménique et doit être accepté comme tel par toute l'Eglise, dès qu'il est simplement approuvé comme tel par le pape. C'est donc l'approbation du pape qui, au fond, est la seule condition essentielle à l'œcuménicité d'un concile; c'est elle qui est la source même de l'infaillibilité, comme de l'œcuménicité de ce concile.

Nul ne peut nier que ces notions ne soient répandues et enseignées par les romanistes les plus accrédités.

Cependant n'est-il pas absolument certain que jamais les trois premiers conciles œcuméniques de Nicée, de Constantinople et d'Ephèse, n'ont été approuvés par le pape ? Et, même de nos jours, Mgr Kenrick, évêque de Saint-Louis, ne dit-il pas dans une brochure qui, il est vrai, n'a pas pu être imprimée à Rome, mais qui n'en reste pas moins l'enseignement d'un évêque catholique en 1870 : « *Pontificia confirmatio rerum naturam non mutat, sed, ni aliud obstet, solemniter testatur omnia in concilio rite facta fuisse*. La confirmation pontificale NE CHANGE PAS LA NATURE DES CHOSES ; elle n'est qu'une attestation solennelle de la légalité des actes du concile, DANS LE CAS OU RIEN D'AILLEURS N'Y AURAIT MIS OBSTACLE (1). »

Telle est la seule valeur de l'approbation papale.

Mais voyons les choses de plus haut et plus complétement.

Avant tout et d'après les mots eux-mêmes, un concile n'est général, ou œcuménique, ou universel, qu'autant qu'il est la représentation fidèle de l'Eglise universelle. De même qu'un concile qui ne représente que les églises d'une province, n'est qu'un concile

(1) *De pontificiâ Infallibilitate*, Neapoli, 1870 ; p. 36.

provincial; de même, un concile qui ne représenterait que l'église et la cour de Rome, ne saurait être qu'un concile *romain*. Pour qu'il soit réellement *général* ou *universel*, il est de toute nécessité qu'il représente toutes les églises particulières, c'est-à-dire, l'Eglise universelle. C'est sur cette base de simple bon sens et de saine théologie que repose toute la doctrine que nous allons exposer, et c'est sur la base absolument contraire qu'est bâti l'édifice romaniste.

La première condition d'un concile œcuménique est donc que toutes les églises particulières y soient représentées. Or, une église, si particulière qu'elle soit, ne se compose pas seulement d'un évêque et de son secrétaire, mais aussi des prêtres qu'elle reconnaît comme ses pasteurs et des simples fidèles qu'elle compte comme ses membres. Aussi, pendant de longs siècles, les laïques chrétiens et les prêtres assistèrent-ils aux conciles. Nous verrons plus tard quels étaient les droits des uns et des autres. Bornons-nous, en ce moment, à constater qu'ils y étaient présents pour y prendre une part active dans les choses de la foi et de la discipline, et que leur témoignage en matière de tradition dogmatique y était aussi respecté que leurs actes en matière de discipline judiciaire et gouvernementale. Jamais les ultramontains n'effaceront ce fait de l'histoire, parce que jamais ils ne pourront supprimer les actes des conciles.

De cette première condition découle donc une seconde, à savoir, que, si les évêques se rendent seuls au concile, emportant avec eux la confiance de leurs prêtres et de leurs fidèles, ils doivent y être des *représentants exacts des uns et des autres,* des *témoins irréprochables* de la foi et de l'esprit de leurs églises respectives, aussi bien pour ce qui est du passé que pour ce qui est du présent. Et les fidèles, à plus forte raison les prêtres des églises respectives, ont le droit, non-seulement de savoir quel a été le témoignage et quelles ont été les dépositions de leurs évêques, mais encore d'en contrôler l'exactitude, parce qu'ils doivent, eux aussi, garder le dépôt de la foi et concourir à la vitalité de l'église dont ils sont les membres ou les pasteurs. Mais comment faire ce contrôle, si l'on est dans l'impossibilité de connaître par soi-même le témoignagne et les dépositions des évêques ? Aussi la publicité des conciles réellement œcuméniques a-t-elle toujours été observée. Saint Jean Chrysostôme n'a-t-il pas refusé un jour de paraître devant un synode qui n'était pas public ? Ce n'est qu'au concile de Trente qu'il est parlé de secret pour la première fois ; et encore faut-il remarquer qu'il était seulement « recommandé » aux évêques, qu'il ne concernait que les projets de décrets dont on pouvait s'emparer comme de canons définitivement adoptés, pour empêcher la réconciliation entre les catholiques et les protestants, et

que les évêques, dans leurs mémoires et leurs nombreuses lettres, ne se faisaient aucun scrupule de raconter ce qui se passait à ce concile. C'est le concile du Vatican qui devait, sur ce point essentiel, comme sur tant d'autres, rompre complétement avec la tradition de tous les siècles, en établissant par son règlement du 17 novembre 1869, le huis clos absolu, et en imposant à tous les membres du concile et sur tout ce qui concernait le concile le secret le plus complet *sub pœna gravi*.

Ce droit de contrôler les témoignages épiscopaux est trop important pour que nous nous bornions à l'affirmer sans donner quelques preuves.

Pierre de Soto, théologien du concile de Trente, enseigne que, dans le cas où un concile convoqué comme œcuménique serait tombé dans l'erreur, Dieu manifesterait cette erreur et ferait que ce concile fût corrigé par un autre AVANT D'ÊTRE ACCEPTÉ PAR L'EGLISE, *sed aget ut per aliud sequens concilium corrigatur, antequam receptum sit ab Ecclesia* (1). Donc l'Eglise a le droit d'accepter ou de rejeter les décrets d'un concile convoqué même œcuméniquement. Dira-t-on que le mot « *Eglise* » signifie ici les évêques? Ce serait par trop se moquer de la raison humaine, attendu que ce sont les évêques qui tiennent le concile, et qu'il serait ridiculement illu-

(1) *De locis theologicis*.

soire d'exiger, comme garantie contre eux, que le concile tenu par eux-mêmes fût reçu par eux-mêmes. Le mot « *Eglise* » signifie évidemment ici l'universalité des églises particulières avec leurs prêtres et leurs fidèles.

Fénelon, qui n'est pas plus suspect que Soto en pareille matière, s'exprime ainsi : « Le concile n'est pas l'Eglise, mais seulement sa représentation, comme il a souvent été dit, tant dans le concile de Constance que dans celui de Bâle; c'est-à-dire que les évêques qui assistent au concile y sont *députés par toutes les églises* de toutes les nations catholiques, pour, au nom de l'Eglise universelle, déclarer *ce que cette Eglise universelle pense et quelle est sa tradition*. Ces légats sont donc ainsi les *mandataires* de toutes les églises, et il leur est défendu d'excéder *en quoi que ce soit* leur mandat. D'où il est évident que, si cinq cents évêques, comme nous en avons des exemples dans l'assemblée de Rimini et dans celle de Constantinople contre les images, excédaient leur mandat de *déclarer la foi commune*, l'Eglise universelle, dont ils sont *seulement les mandataires* et les *simples représentants*, NE RATIFIERAIT PAS LEUR DÉFINITION ET LA REJETTERAIT AU CONTRAIRE. Il est clair comme le jour qu'à l'Eglise universelle seule appartient d'envoyer librement et à son choix des mandataires pour déclarer la foi commune. Tirez-en cette conclusion nécessaire que

la principale force et la souveraine autorité des conciles ne vient pas de leur convocation ou de leur définition, mais *seulement de la confirmation par laquelle l'Eglise universelle ratifie tout ce qui a été fait par les mandataires qu'elle a délégués* (1). » Il est donc évident que, selon Fénelon, l'infaillibilité réside dans l'Eglise universelle, et qu'elle n'est communiquée au concile œcuménique qu'autant qu'il est la représentation exacte de l'Eglise universelle, c'est-à-dire, de toutes les églises particulières.

Montazet, archevêque de Lyon, enseigne, dans les *Institutiones theologicæ* publiées par lui, que les décrets d'un concile de tous les évêques du monde sont insuffisants, s'ils ne sont pas confirmés par l'approbation de l'Eglise entière, c'est-à-dire, par les prêtres et les simples fidèles, les uns et les autres étant membres actifs de l'Eglise. Selon lui, ces décrets, même dogmatiques, restent indécis tant que cette acceptation n'a pas eu lieu. Assurément cette doctrine, dont la négation avait été préparée depuis plusieurs siècles, était alors combattue, notamment par Pey. Mais il n'en reste pas moins certain qu'elle était alors l'enseignement, encore officiel, d'une église aussi considérable que celle de Lyon.

A Reims, il est vrai, l'archevêque attaqua les droits des prêtres et voulut réserver aux évêques

(1) *De summi Pontificis auctoritate*, cap. XXXIV.

les questions dogmatiques. Mais son église s'éleva contre lui, et la Faculté de théologie de cette ville, dans un Mémoire à son adresse, s'exprima ainsi : « Si un archevêque, un primat, ne juge point de concert avec son clergé, sa décision n'a plus que le poids que lui donne l'autorité inséparable du caractère épiscopal, et comme ce caractère lui est commun avec les évêques des siéges les moins considérables, et avec ceux qui n'ont qu'un titre *in partibus*, ceux-ci n'auront pas moins d'autorité que lui », et par contre, il n'aura lui-même pas plus d'autorité que ceux-ci, lesquels, n'étant témoins d'aucune église, n'ont qu'une valeur purement individuelle.

Un théologien du dix-huitième siècle, Du Saussoi, dit encore expressément : « Cette approbation par laquelle l'Eglise doit nous manifester les conciles légitimes, ne regarde pas seulement les évêques qui n'auraient point eu de part à la décision, elle ne regarde pas seulement les pasteurs inférieurs, dont l'accord doit être unanime avec les premiers pasteurs ; en un mot, elle ne regarde pas seulement le corps des pasteurs, mais elle doit être émanée du *corps entier de l'Eglise* prise dans son universalité, en tant qu'elle comprend en corps tous les ordres qui la composent, pape, évêques, prêtres et laïques, parce que cette approbation doit caractériser la doctrine de tout le corps ; et par conséquent, elle doit être émanée de tout le corps... J'ai

dit que l'acceptation de l'Eglise devait être émanée de tout le corps, en tant même qu'il comprend *les simples fidèles;* car ces fidèles étant partie de l'Eglise, ils doivent en professer la foi, ils doivent avoir la même doctrine et concourir à former ce concert, cet accord et cette union très-unanime, d'où découle l'autorité de l'Eglise (1). »

D'où il résulte évidemment, comme troisième condition essentielle à l'œcuménicité d'un concile, que, lorsque les votes pour une décision quelconque se font par têtes épiscopales, chaque église doit être représentée par un nombre d'évêques proportionné à son importance, et que, lorsqu'ils se font par nation, chaque nation doit être représentée par un nombre d'évêques proportionné à l'importance des églises particulières de cette nation. Il ne pourrait, en effet, en être autrement qu'autant que les droits des prêtres et des fidèles seraient regardés comme absolument nuls, et que l'évêque d'une église particulière serait, à lui seul, toute cette église, ce qui serait une erreur aussi gratuite que funeste.

Enfin, il est manifeste que les témoignages, les dépositions, les discussions, les votes, en un mot tous les actes du concile, doivent se faire dans la plus grande lumière et dans la plus parfaite liberté.

(1) *IIe lettre d'un théologien à M. de Soissons.*

Si la grâce présuppose la nature, si les sacrements qui opèrent, comme dit l'école, *ex opere operato*, n'ont cependant d'efficacité qu'autant que la personne soit du ministre soit du fidèle n'y met pas d'obstacle, l'assistance de l'Esprit-Saint n'a lieu, à plus forte raison, dans un concile, qu'autant que ce concile respecte les lois de la nature, les droits des personnes, la raison, la liberté, et surtout la constitution établie par Jésus-Christ lui-même dans son Eglise. Partout où il n'y a ni étude libre, ni discussion libre, ni vote libre, ni respect des traditions ecclésiastiques, ni respect de la constitution divine de l'Eglise, il ne saurait y avoir de vrai concile œcuménique, ce concile fût-il le plus nombreux, le plus acclamé par la curie romaine et par tous ses agents.

C'est ainsi, en effet, que le savant Agier formule la doctrine commune d'autrefois sur ce point : « Il faut trois choses : 1° que les membres des conciles soient parfaitement libres et affranchis de toute influence capable de déterminer leurs suffrages; 2° qu'ils approfondissent sérieusement, à l'aide de l'Ecriture et de la tradition, les questions de doctrine qu'ils ont à décider, surtout si ces questions sont controversées parmi les catholiques et obscurcies, comme il arrive toujours, par l'effet des disputes; 3° que le décret soit formé du consentement unanime des Pères. Liberté, examen, unanimité morale

ou presque unanimité: voilà les trois points desquels dépend essentiellement, en matière de dogme, la canonicité des opérations des conciles. »

II. — De tout ce qui précède il est aisé de conclure que l'infaillibilité résulte principalement de deux choses, absolument essentielles : la constatation du fait historique de la croyance des églises particulières à telle ou telle vérité, et l'unanimité absolue de ces mêmes églises dans cette constatation, comme dans cette croyance.

Ce qui trompe la plupart des esprits, c'est la persuasion où ils sont qu'un dogme est dogme parce qu'il est déclaré tel par le pape et par les évêques. En expliquant la notion de la foi, nous avons montré que la déclaration de l'Eglise elle-même n'est pas la raison fondamentale des dogmes. Les dogmes, en effet, ne sont des dogmes que parce qu'ils ont été d'abord révélés ou enseignés par Dieu. Si elle ne constatait pas d'abord ce fait de leur origine divine, sa déclaration, si solennelle qu'elle fût, n'en serait pas moins de nulle valeur. Toute déclaration dogmatique de l'Eglise repose donc nécessairement sur cette constatation historique.

D'autre part, nous avons également démontré que, le dépôt de la révélation divine ayant été confié à l'Eglise tout entière, il fallait, pour constater qu'une vérité est réellement contenue dans ce dépôt, constater qu'elle a été réellement crue, comme vé-

rité divine, par toutes les églises chrétiennes et dans tous les temps: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*. L'Eglise ne peut donc être infaillible que lorsqu'elle constate historiquement les vérités que toutes les églises particulières ont toujours crues comme étant d'origine divine. Autant donc les romanistes se trompent, lorsqu'ils enseignent que l'objet de la foi n'est pas seulement la vérité formellement révélée, mais encore toute vérité que le raisonnement peut en faire découler, ou toute vérité que le raisonnement peut montrer comme lui étant inséparablement unie, autant ils se trompent, lorsqu'ils prétendent que l'Eglise est infaillible non-seulement lorsqu'elle constate les vérités formellement révélées, mais encore lorsqu'elle raisonne sur ces vérités, lorsqu'elle en montre les liaisons avec d'autres vérités, et lorsqu'elle en tire des conséquences. Pour les anciens catholiques restés fidèles à la doctrine de saint Vincent de Lérins, qui est la doctrine même de l'ancienne Eglise catholique, ni ces conséquences, ni ces liaisons, ni ces raisonnements ne sauraient être l'objet de la foi; et par conséquent, lorsque l'Eglise les exprime, elle ne saurait être infaillible. Tous ces raisonnements ne sont que des éclaircissements de la doctrine révélée, mais non la doctrine révélée elle-même. Ils mettent la foi en plus grande lumière, mais ils ne sont pas la foi elle-même; et n'étant pas la foi, ils ne sauraient

être de foi. Ils rendent la foi plus explicite et plus ferme dans les âmes, mais ils ne sont pas eux-mêmes des articles de foi. Ils solidifient le symbole dans l'intelligence des fidèles, mais ils ne l'augmentent pas, parce qu'ils viennent de l'homme et qu'ils résultent de son travail intellectuel, tandis que la doctrine révélée du symbole découle de Dieu même. « Lorsque les hérétiques attaquent un dogme, dit un théologien déjà cité, ils cherchent à présenter leurs objections d'une manière plus ou moins spécieuse. De là, une étude, une discussion ; on contrôle les spéculations des hérétiques, d'après le dogme reçu, ce qui ouvre à l'esprit humain de nombreux horizons. *La vérité révélée, en restant la même, est mieux comprise :* tel est le progrès dont parle Vincent de Lérins (1). »

Les raisonnements des théologiens, des évêques et du pape, ne sauraient donc jamais dispenser du travail de constatation historique dont nous parlons. Tout concile qui l'omet, frappe lui-même de nullité tous les décrets dogmatiques qu'il essaye de formuler.

Toutefois, quelque nécessaire que soit ce travail, il est encore insuffisant ; et l'accord unanime des églises particulières n'est pas moins nécessaire à

(1) *L'infaillibilité papale en présence de la Sainte-Ecriture, de la tradition catholique et de la raison*, par M. l'abbé Guettée ; p. 43.

l'infaillibilité. Il ne suffit pas, en effet, que l'Eglise reste dans sa compétence comme gardienne du dépôt de la révélation, en constatant d'une manière quelconque les vérités qui ont toujours été crues de foi divine, il faut encore que cette constatation soit ce qu'elle doit être. Or, autant elle doit être éclairée et libre, autant elle doit être unanime. Si une seule église, jusque-là considérée comme parfaitement catholique et traitée comme telle par toutes les autres, constate qu'elle n'a jamais cru de foi divine telle ou telle vérité, son témoignage est plus que suffisant pour empêcher toute définition dogmatique de cette vérité, alors même que toutes les autres églises particulières seraient d'une opinion contraire. Car, si son témoignage n'empêchait pas cette définition, on aurait sous les yeux ce phénomène contradictoire d'une église jusque-là réellement catholique, et devenue réellement hérétique, sans avoir changé sa foi. Elle serait restée constamment fidèle à la doctrine primitive qui lui a été enseignée de la part de Dieu; toujours son catholicisme aurait été d'une orthodoxie incontestable; et voilà qu'un jour, tout en étant absolument la même, tout en récitant son vieux et même symbole, elle serait déclarée hérétique ! Il faut avouer que ce serait le renversement de tout principe et de toute notion. « N'est-ce pas une grande absurdité, dit Nilus de Thessalonique, de statuer et de décréter sur la foi

universelle autrement que de concert avec l'univers entier, comme les Pères le proclament par leurs paroles et par leurs actes (1)? »

D'ailleurs, cette doctrine, ne reposât-elle pas sur le simple bon sens, serait encore appuyée par des témoignages dignes de la faire respecter.

Déjà nous avons cité saint Vincent de Lérins, exigeant la quasi-unanimité des prêtres et des docteurs et l'unanimité absolue des églises particulières; Soto et Fénelon, déclarant, d'après les Pères, qu'un concile général peut être corrigé tant qu'il n'est pas accepté par l'Eglise entière, c'est-à-dire, par toutes les églises particulières; Bossuet, avouant que « l'infaillibilité que Dieu a promise à son Eglise réside *primitivement* DANS TOUT LE CORPS. »

(1) *De primatu papæ.* — Il est à remarquer que si Nilus est aussi affirmatif, lorsqu'il en appelle à l'enseignement traditionnel des Pères et de toute l'église orientale, il l'est moins, lorsqu'il donne ses propres explications, et semble se contenter, pour qu'il y ait unanimité suffisante, de l'unanimité des églises patriarcales. « Si aucune des églises universelles (patriarcales) ne s'oppose, dit-il, ou bien si quelques personnes en petit nombre (*pauci aliquot*) font opposition, je me rends pleinement. Si une des cinq églises universelles est en dissentiment avec les autres, n'est-il pas juste que tous s'assemblent, et que le dogme soit établi après des discussions complètes et des votes infinis (*infinitis votis summaque disputatione habita*)? S'il n'y avait que quelques hommes du vulgaire qui fussent d'un autre avis, on pourrait soutenir avec quelque apparence de raison qu'il serait inique d'en faire cas, au point de vouloir agiter à cause d'eux l'univers entier. » Entre les églises patriarcales et quelques hommes du vulgaire, n'y a-t-il pas les églises particulières non patriarcales, qui doivent, elles aussi,

Voici d'autres témoignages.

Le père Contenson enseigne qu' « un concile, comme concile, n'est pas la règle dernière de la foi, parce que des dissentiments peuvent se produire dans ce concile; qu'il faut une règle supérieure, l'unanimité absolue dans la croyance des Pères, laquelle unanimité représente en effet l'Eglise, non-seulement dans ses membres, mais dans son autorité (1). » Selon Contenson, ce n'est pas le concile qui est infaillible, c'est l'Eglise entière; le concile ne l'est, qu'autant qu'il jouit de l'autorité de l'Eglise, dont il doit être la parfaite représentation.

Pie IV déclare, pendant le concile de Trente, que l'on ne doit définir que « d'après le consentement unanime des Pères, *ne definirentur nisi ea de quibus inter patres* UNANIMI CONSENSU CONSTARET. »

Bellarmin lui-même n'hésite pas à avouer que la force des dogmes vient, non pas du consentement du pape et des évêques, mais « du consentement des églises, *ex ecclesiarum consensu.* »

avoir leur valeur dans le témoignage universel? Nilus ne le nie pas, mais il ne l'affirme pas assez.

(1) « Concilium, ex propria ratione concilii, non est ultima regula credendorum, quia contingere potest in concilio esse dissensiones et sententiarum diversitates; ideo necessario debet dari regula superior, quæ nunquam saltem cum concilio possit sentire defectum... Quod si concors Patrum mens in unam nullo refragante sententiam conspiret, tunc concilium errare non potest, quia totam Ecclesiam, quæ errare non potest, non entitative sed authoritative repræsentat. » *Theologia mentis et cordis*, Colon. Agr. 1722; t. II, p. 346.

Du Saussoi dit également : « Comme nous avons établi que les décisions des pasteurs dispersés n'acquièrent le caractère de jugement de l'Eglise et le dernier sceau de l'autorité que par le consentement et l'acceptation, ou au moins, par la profession commune et uniforme de toutes les églises, on doit aussi remarquer que les conciles, même généraux, n'étant pour ainsi dire composés que des députés de l'Eglise, au nom de laquelle ils doivent décider, ne tirent leur force et leur autorité que du consentement de l'Eglise, qui est la propriétaire des promesses et de l'infaillibilité (1). »

Du reste, même au conciliabule du Vatican, cette doctrine a encore trouvé des défenseurs. Les évêques signataires du second *postulatum* se sont, en effet, exprimés ainsi : « L'accord unanime de tous les Pères (du moins presque tous), non-seulement est désirable, mais paraît *absolument requis*, lorsqu'il s'agit de la définition d'un chef de doctrine, surtout dans une question d'une si grande importance, qui ne *devrait* pas être définie (si cela était possible) contre l'opinion *d'un seul, quæ sane nemine* (*si id fieri potest*) *dissentiente definiri deberet*.... Dans le temps où nous sommes, une telle unanimité paraît au plus haut degré nécessaire. »

On sait avec quelle vigueur Mgr Dupanloup fit

(1) *II*[e] *Lettre d'un théologien à M. de Soissons*, p. 14.

valoir cette doctrine, particulièrement dans sa réponse à Mgr Deschamps.

Le cardinal Rauscher l'admettait également, lorsqu'il disait : « Le criterium de la vérité révélée gît dans le consentement des églises; la certitude absolue n'existe que lorsque le consentement des églises est constaté. » Il est inutile de rapporter ici tous les faits que cite le cardinal pour montrer que l'antiquité a professé cet enseignement, que les conciles, les Pères, les papes eux-mêmes, en ont fait la règle de leur conduite.

Mgr. Kenrick dit expressément que ce ne sont pas les conciles qui ont les promesses de l'infaillibilité, mais l'Eglise seulement; qu'ils ne sont par conséquent infaillibles que lorsqu'ils sont la représentation exacte de l'Eglise; que, pour cela, il ne suffit pas qu'ils soient approuvés par le pape, mais qu'il est nécessaire qu'ils soient acceptés par l'Eglise universelle (1). Se demandant pourquoi le premier concile de Constantinople, qui n'a point été œcuménique dans sa célébration, est cependant regardé comme œcuménique de fait, il se répond que « cela tient à l'acceptation de l'Eglise, c'est-à-dire, à l'unanimité avec laquelle les églises ont reconnu que sa foi était con-

(1) « Ratio infallibilitatis ponenda est in consensione ecclesiarum quam concilia exhibent, potius quam in dono aliquo extraordinario quod episcopis in iis coadunatis Deus largiri censeatur. » *De Pontificia infallibilitate*, p. 31.

forme à leurs propres traditions; » et il ajoute : « Le monde chrétien n'a point cédé à l'autorité de l'Esprit-Saint parlant en lui, mais à l'infaillibilité de l'Eglise universelle qui l'a reçu et accepté suivant son jugement irréformable (1). »

Comme on l'a remarqué avec justesse, « si le témoignage de la simple majorité suffisait, il pourrait arriver que telle opinion répandue de tout temps, par exemple, dans les églises italiennes, généralement représentées aux conciles d'Occident par un très-grand nombre d'évêques (2), devînt une vérité de foi pour les églises de France, d'Allemagne, d'Angleterre, d'Amérique ou d'Asie, alors que ces églises auraient peut-être de tout temps repoussé l'opinion définie. Il en résulterait pour les consciences un trouble déplorable (3). »

Si donc on peut dire qu'un concile n'est réellement universel qu'à la condition d'être absolument unanime, on peut dire également qu'il n'est infaillible qu'à la même condition. Universalité, unanimité et

(1) « Ex acceptatione Ecclesiæ, consensione nempe ecclesiarum, in iis fidem cum suis ipsarum traditionibus consentaneam agnoscentium... Non Spiritus Sancti in eo loquentis auctoritati cessit orbis christianus, sed infallibilitati Ecclesiæ universalis illud recipientis et pro suo judicio irretractabili habentis. » *Ibid.*, p. 32.

(2) Au conciliabule du Vatican, on comptait 276 évêques italiens sur 764 Pères.

(3) *L'unanimité dans les conciles œcuméniques*, p. 13; Paris, 1870.

infaillibilité, sont trois idées connexes, pour ne pas dire identiques.

III. — Cela posé, ne suit-il pas naturellement de cette doctrine que le concile général de toutes les églises est supérieur au pape, et que de celui-ci on peut en appeler à celui-là? Et si l'Eglise entière peut réformer les décisions des conciles généraux eux-mêmes, comme l'ont enseigné saint Augustin, Fénelon et tant d'autres docteurs, à plus forte raison les jugements du pape, qui peuvent être réformés par les conciles généraux, peuvent-ils l'être par le jugement de l'Eglise entière.

Il n'y a que le fanatisme le plus aveugle et l'ignorance la plus profonde qui puissent le nier, grâce à la complète altération des notions les plus élémentaires du christianisme.

D'ailleurs, les conciles de Constance et de Bâle n'ont-ils pas enseigné solennellement la supériorité du concile général sur le pape et la nécessité de la soumission du pape au concile? Les docteurs de l'Université de Paris, notamment Almain et Jean Major, n'ont-ils pas soutenu la même doctrine? Le cardinal de Lorraine ne disait-il pas à Trente : « Il est aussi vrai que le concile est supérieur au pape qu'il est vrai que le Verbe s'est fait chair? » Eugène IV, dans sa bulle du 15 décembre 1433, n'a-t-il pas déclaré que le concile de Bâle avait bien fait de *considérer* comme nulle sa bulle de dissolution du 18 dé-

cembre 1431, et qu'il était resté dans son droit en continuant ses sessions? Adrien VI n'a-t-il pas professé cette doctrine à Louvain? Et devenu pape, ne l'a-t-il pas fait réimprimer à Rome? Paul III n'a-t-il pas approuvé l'ouvrage dans lequel l'évêque de Famagouste, Ugoni, enseigne cette même doctrine? Martin V n'a-t-il pas déclaré, dans sa bulle contre la doctrine de Wiklef, que l'Eglise universelle est supérieure à l'église romaine, que le pape a une primauté *dans* l'Eglise universelle, sur les églises particulières prises individuellement, mais non *sur* l'Eglise universelle elle-même? Le pape Léon III n'exprimait-il qu'une fausse humilité, lorsqu'il disait ne pas oser se comparer au concile français de 381 (1)? Si le concile n'est pas supérieur au pape, comment, en 451, le concile de Chalcédoine a-t-il pu s'opposer aux instructions du pape Léon, maintenir sa volonté contre la sienne et le déterminer à céder? Si le concile n'est pas supérieur au pape, comment le pape Constantin II fut-il déposé en 769 par un concile? Comment le pape Honorius, fut-il anathématisé par le VI[e] et le VII[e] concile général? Comment les papes Grégoire VI, Sylvestre III et Benoît IX furent-ils déposés au onzième siècle, par le concile de Sutri? Comment Jean XXIII, Benoît XIII et Grégoire XII le furent-ils, au quinzième siècle, par le concile de

(1) *Concil. Gall.* Ed. Sirmond, II, 256.

Constance? Dans ce même quinzième siècle, l'évêque espagnol André Escobar ne soutenait-il pas cette thèse, ainsi que le théologien Alphonse Madrigal? L'évêque de Vienne, Witzel, ne proclamait-il pas avec les anciens Pères que le monde est plus grand que la Ville? Même encore au temps de Pie II, la doctrine de la supériorité du concile n'était-elle pas la doctrine dominante (1)? N'avoue-t-il pas lui-même que quelques-uns seulement, soit par vanité, soit par adulation et ambition, défendent l'opinion contraire? Sylvestre II ne dit-il pas que la parole de Jésus-Christ : « Si votre frère a péché contre vous,... dites-le à l'Eglise, » doit s'appliquer à tous les chrétiens, même au pape?

Que d'autres documents l'histoire de l'Eglise ne nous fournit-elle pas sur ce point (2)!

Il en est de même pour le droit d'en appeler du pape au concile.

A la fin du neuvième siècle, ne voyons-nous pas Auxilius, au nom des prêtres et des évêques frappés par Etienne VII et Serge III, en appeler contre eux à un concile général, comme à la seule autorité capable de mettre fin au chaos occasionné par les papes (3)?

(1) « Illud inprimis cupio notum quod R. Papam omnes, qui aliquo numero sunt, concilio subjiciunt. » *Hist. concil. Basil.*, p. 773.

(2) Cf. Launoii. *Epist.* X ad Christoph. Fauvœum ; opp. t. V p. 93 et seq. A. — (3) Mabillon. *Analecta*, p. 39 ; Paris, 1723.

Qui ignore qu'avant la publication des bulles de Pie II et de Jules II, beaucoup de canonistes, même romains, enseignaient encore la licéité de l'appel au concile contre le pape, et faisaient valoir, entre autres, les arguments suivants :

« 1. Le concile semble avoir plus d'autorité que le pape, attendu qu'il représente l'Eglise entière. Non-seulement le pape y est représenté, mais tous les prélats du monde chrétien y assistent. Or, l'Eglise entière, unie à son chef, a plus d'autorité que le pape seul.

» 2. Le pape seul peut tomber dans l'hérésie ou devenir impropre à l'exercice de ses fonctions, comme le dit Boniface VIII (1). L'Eglise universelle, au contraire, ne peut pas errer. Or, il semble convenable qu'il soit permis de faire appel de celui qui peut errer à celui qui ne peut tomber dans l'erreur.

» 3. Saint Paul réprimanda saint Pierre de ce que sa conduite portait les chrétiens à judaïser. Ce qui a été licite pour un seul peut fort bien être accordé à l'Eglise. Il peut arriver que le pape jette le trouble et la confusion dans l'Eglise entière. Si l'on ne pouvait pas faire appel en ce cas, le pape aurait toute latitude pour renverser l'Eglise et ses institutions. Pour savoir s'il fallait circoncire les gentils,

(1) In sext., c. I, *de Renuntiatione*.

on ne s'adressa pas à Pierre seul, mais toute l'Eglise de Jérusalem fut consultée.

» 4. Saint Augustin reconnaît que le jugement du pape Melchiade aurait pu être déféré au concile plénier.

» 5. Le bien commun doit l'emporter sur l'intérêt particulier. Or, le concile général représente le bien commun, parce qu'il se réunit pour l'avantage commun de toute l'Eglise. Il s'ensuit que le pape doit être soumis à l'autorité du concile et qu'on peut en appeler de lui au concile. Si personne n'avait la faculté de résister au pape, il pourrait à son gré renverser l'Eglise. S'il n'était pas permis d'en appeler au concile, les fidèles n'auraient aucun recours contre l'oppression. On pourrait croire que Dieu les abandonne sans défense dans les plus terribles conjonctures (1). »

Mais vinrent les bulles de Pie II et de Jules II, qui condamnèrent cet appel comme erroné et détestable, malgré toutes les traditions ecclésiastiques les plus authentiques. Néanmoins, les canonistes romains maintinrent la licéité de l'appel dans trois cas : « 1° En cas d'hérésie ; 2° lorsque le pape décolore ou change l'état de l'Eglise universelle, ou lorsque ses préceptes peuvent faire craindre un scandale dans toute l'Eglise ; il est alors permis

(1) Voir *l'Avenir catholique*, 12 mai 1870, p. 289-290.

d'interjeter appel au concile, du moins pour que le concile résiste au pape et l'empêche de mettre la confusion dans l'Eglise; 3° lorsque le pape consent à laisser porter l'appel au concile et se soumet à sa décision. »

Tout modéré qu'il soit, ce dernier texte suffit pour rendre au concile toute son importance et pour faire apprécier comme elles le méritent les altérations doctrinales du romanisme actuel.

IV. — Toutefois, pour que la fausseté de ses doctrines apparaisse encore davantage, rappelons dans un court résumé comment se tint la première de toutes les assemblées conciliaires, celle de Jérusalem, et quelle était la notion du concile dans l'esprit des apôtres. Peut-être les romanistes auront-ils l'humilité de croire qu'il leur serait difficile d'en avoir une plus exacte et plus chrétienne.

Lisons d'abord le texte des *Actes :*

« Arrivés à Jérusalem, Paul et Barnabé furent reçus *par l'Eglise, par les apôtres et par les anciens*, et ils leur rapportèrent combien Dieu avait fait de grandes choses avec eux. Mais quelques-uns de la secte des pharisiens, qui avaient embrassé la foi, s'élevèrent, disant qu'il fallait circoncire les gentils et leur ordonner de garder la loi de Moïse. Les apôtres donc et les anciens s'assemblèrent *pour examiner cette affaire.*

» *Après un vif débat*, Pierre se leva et leur dit :

« Mes frères, vous savez qu'il y a longtemps que Dieu m'a choisi parmi vous pour que les gentils entendissent par ma bouche la parole de l'Evangile et qu'ils crussent. Et Dieu qui connaît les cœurs, leur a rendu témoignage en leur donnant le Saint-Esprit aussi bien qu'à nous; et il n'a point fait de différence entre eux et nous, en purifiant leurs cœurs par la foi. Maintenant donc pourquoi tentez-vous Dieu, en imposant aux disciples un joug que ni nos pères ni nous n'avons pu porter ? Mais nous croyons que par la grâce du Seigneur Jésus-Christ nous serons sauvés ainsi qu'eux. » Alors *toute la multitude* garda le silence; et ils écoutèrent Barnabé et Paul qui racontèrent combien de miracles et de prodiges Dieu avait faits par eux au milieu des gentils.

» Après qu'ils se furent tus, Jacques *répondit* en disant : « Mes frères, écoutez-*moi*. *Simon* vous a *raconté* comment Dieu a commencé à regarder favorablement les gentils, pour choisir parmi eux un peuple consacré à son nom. Ceci est conforme aux prophéties dans lesquelles il est écrit : Après cela je reviendrai de nouveau édifier la maison de David qui est tombée, je réparerai ses ruines et je la relèverai, afin que le reste des hommes et toutes les nations par lesquelles mon nom sera invoqué cherchent le Seigneur, dit le Seigneur qui fait ces choses. Dieu connaît son œuvre de toute éternité. *C'est pourquoi je juge* qu'il ne faut point inquiéter ceux

d'entre les gentils qui se convertissent à Dieu, mais qu'on doit leur écrire qu'ils aient à s'abstenir des souillures des idoles, de la fornication, des chairs étouffées et du sang : car, quant à Moïse, il y a de tout temps en chaque ville des hommes qui le prêchent dans les synagogues, où on le lit chaque jour de sabbat. »

» Alors, *il plut aux apôtres et aux prêtres, ainsi qu'à toute l'Eglise*, de choisir quelques-uns d'entre eux et d'envoyer à Antioche, avec Paul et Barnabé, Jude surnommé Barsabas et Silas, qui étaient des principaux entre les frères ; et *ils* écrivirent par eux cette lettre :

» *Les apôtres, les anciens et les frères*, à nos frères d'entre les gentils qui sont à Antioche, en Syrie et en Cilicie, salut ! Comme *nous* avons appris que quelques-uns venant d'avec nous vous ont troublés par leurs discours et ont inquiété vos âmes sans que nous leur eussions donné aucun ordre, *il nous a plu*, à nous, réunis ensemble, de choisir des hommes et de vous les envoyer avec nos très-chers frères Barnabé et Paul, hommes qui ont exposé leur vie pour le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ. *Nous* vous envoyons donc Jude et Silas, qui vous feront entendre les mêmes choses de vive voix. Car il a semblé bon au Saint-Esprit et *à nous* de ne vous imposer d'autre charge que ces choses nécessaires : de vous abstenir de ce qui aura été sacrifié

aux idoles, du sang, des chairs étouffées, et de la fornication ; en vous en abstenant, *vous ferez bien.* Adieu (1). »

Que d'enseignements dans ce simple récit !

1° Si saint Pierre, à lui seul, était infaillible, pourquoi réunir un concile ? Il n'avait qu'à parler, et tout était fini. Un concile était inutile. — Dira-t-on qu'il était, en effet, inutile au point de vue du droit, mais fort utile au point de vue de la solennité? Non, car si ce concile n'avait été qu'une affaire de solennité, tous les débats qui ont eu lieu seraient incompréhensibles.

2° Si l'Eglise n'est que le pape, pourquoi les autres apôtres sont-ils là ?

3° Si l'Eglise n'est que le corps épiscopal, pourquoi les prêtres sont-ils avec les apôtres ?

4° Si l'Eglise n'est que le corps pastoral, pourquoi la multitude des fidèles est-elle présente à ce concile ?

5° Si les prêtres et les fidèles n'ont aucune part, ni dans la garde du dépôt de la foi, ni dans l'exercice du pouvoir disciplinaire, pourquoi se réunissent-ils pour examiner l'affaire en litige ? Pourquoi discutent-ils dans ce concile, en présence des apôtres eux-mêmes? Pourquoi se permettent-ils d'approuver le discours de saint Jacques? et surtout, pourquoi la

(1) *Actes des apôtres*, ch. XV, v. 4-30.

lettre conciliaire reconnaît-elle que tous les assistants du concile, apôtres, prêtres et fidèles, ont participé à l'assistance divine ?

6° S'il était vrai, comme l'affirment les romanistes, que les apôtres et les évêques formassent, à eux seuls, une sorte de collége gouvernant autocratiquement l'Eglise, et décidant toutes les questions de doctrine et de pratique par leur autorité infaillible, ne les aurait-on pas vus se rassembler entre eux, à l'exclusion de tout autre, et prendre un arrêté qui eût décidé le point contesté ? Or, au lieu d'un coup d'autorité apostolique ou épiscopale, nous avons une libre délibération, à laquelle tous prennent part, sans que les apôtres eux-mêmes invoquent des droits particuliers pour imposer leur opinion.

7° Si saint Pierre est le chef de l'Eglise, si sa doctrine doit régler celle de tous, si sa parole est la règle de la foi universelle, pourquoi dit-il si peu de choses ? Pourquoi se borne-t-il à rappeler les événements dont il a été témoin, et à en tirer les conséquences qui en découlent naturellement ? Pourquoi, au lieu de trancher la question, se contente-t-il de *raconter des faits personnels ?*

8° Si le silence qui suit son discours n'est pas un silence de simple respect, mais, comme le disent les romanistes, un silence d'absolue soumission à son autorité absolue, pourquoi se permet-on de discourir encore après lui ? Pourquoi saint Jacques ose-t-il lui

faire une *réponse*, émettre un *jugement* sur le même sujet, et un jugement non conforme en tous points à celui de saint Pierre ?

9° Mais, dit-on, saint Pierre parle le premier : donc il est le chef. — Ne voit-on pas qu'il ne parle qu'après de vifs débats, *magna conquisitio?* qu'il serait insensé d'attribuer à un droit de primauté, partout ailleurs contredit, ce qui n'est que le résultat de l'ardeur de son caractère? qu'il était d'ailleurs tout-naturel, après le choc des opinions contraires, que saint Pierre, qui avait vu le Saint-Esprit descendre sur les payens convertis, intervînt promptement dans la discussion par le témoignage de son expérience personnelle?

10° Dans le discours de saint Jacques, chaque mot n'est-il pas une leçon à l'adresse des romanistes? Si le nom de saint Pierre renferme toutes les choses indéfectibles qu'y voient les romanistes, pourquoi saint Jacques appelle-t-il saint Pierre du nom ordinaire de Simon et ne lui fait-il pas l'honneur de son nom prétendu hiérarchique? Pourquoi ose-t-il encore s'affirmer après lui, *audite* ME ? Qu'est-il, si saint Pierre est tout? Comment peut-il traiter le discours de saint Pierre de simple *récit*, et le sien de *jugement?* Comment se permet-il de contrôler la parole de saint Pierre, et comment ne lui trouve-t-il de valeur que dans cela seul qu'elle a de conforme à celle des prophètes?

11° Si saint Pierre est le président du concile et le chef de toute l'Eglise, pourquoi le concile tout entier se range-t-il à l'avis de saint Jacques, qui n'est même pas un apôtre, mais simplement l'évêque de l'église de Jérusalem?

12° Si saint Pierre a seul le pouvoir de décider une question, pourquoi son nom n'est-il même pas prononcé dans la lettre conciliaire? Pourquoi cette lettre est-elle écrite et envoyée au nom de tous, apôtres, prêtres et fidèles? *Audivimus*, *mandavimus*, *placuit nobis*, *visum est nobis :* ces expressions n'indiquent-elles pas clairement que l'Esprit-Saint est avec l'Eglise entière et non avec une seule partie de l'Eglise, que l'autorité doctrinale et disciplinaire réside avant tout dans l'Eglise entière, et non dans tel ou tel chef, ce chef fût-il le pape?

13° Si les décrets d'un concile tiennent toute leur valeur dogmatique et obligatoire de la seule approbation du pape, comment n'est-il pas question ici de l'approbation de saint Pierre? Comment saint Paul, lorsqu'il prêche la décision du concile, l'appelle-t-il simplement la décision des apôtres et des anciens, et non la décision confirmée par Pierre? Si saint Pierre était vraiment le premier pape, comme le disent les romanistes, il faut avouer que saint Paul en fait un étrange oubli.

14° Si la parole de saint Pierre et du pape doit être acceptée sous peine de désobéissance et même

d'hérésie, pourquoi, dans la lettre conciliaire, n'y a-t-il point d'anathèmes formulés? Et pourquoi se borne-t-on à mander aux églises *qu'elles feront bien* de se conformer aux résolutions prises à Jérusalem?

15° Si les décisions des conciles doivent augmenter le symbole et le nombre des articles de foi, pourquoi le concile de Jérusalem, qui traite cependant les graves questions de la fornication et de l'importance de la loi mosaïque relativement au salut, les résout-il sans augmenter ni le symbole ni le nombre des articles de foi?

En vérité, tout homme, tant soit peu au courant de ces matières, ne doit-il pas, s'il est sincère avec lui-même, s'avouer, dans le fond de sa conscience, que les conciliabules romanistes sont précisément la dérisoire contre-partie du concile de Jérusalem?

X

Comment l'église romaine a faussé la notion du PRÊTRE.

I. — La notion du prêtre est particulièrement difficile à éclaircir, parce qu'il n'y a pas toujours eu harmonie entre le mot et l'idée qu'il a exprimée. Le mot *prêtre*, en effet, vient évidemment du mot grec « *presbyter* », qui, au point de vue étymologique, correspond expressément au mot latin « *senior* », lequel, à son tour, se traduit littéralement par le mot français « *ancien* » ; en sorte que, si l'on ne consultait que les mots, il faudrait déclarer que l'institution des prêtres est absolument la même que celle des anciens. Or, une partie de l'histoire de l'Ancien Testament déclare le contraire.

De fait, l'idée de « prêtre » a toujours été tellement liée à l'idée de « sacerdoce », que le mot « *sacerdos* » ne peut se traduire en français que par le mot « *prêtre* ». Or, il y a eu un temps où l'idée d'« ancien (*senior*) » a été totalement différente de l'idée de « prêtre (*sacerdos*, *presbyter*) ». Voici comment.

Dans l'Ancien Testament, le mot « *sacerdos* » est très-ancien. Déjà dans la *Genèse*, au temps d'Abraham, on le trouve appliqué à Melchisédech (1). Plus tard, lorsque Dieu voulut dicter sa loi à Moïse sur le Sinaï, il lui dit: « Que les prêtres (*sacerdotes*) soient saints (1). » Donc, déjà à cette époque, il y avait dans le peuple juif des hommes exerçant le sacerdoce. Ces hommes étaient les premiers-nés de chaque famille. Ce ne fut qu'ensuite que le sacerdoce judaïque fut réservé à la famille d'Aaron (3), en même temps que les offices inférieurs du culte furent réservés aux autres familles de la tribu de Lévi. Le mot « *presbyter* » n'apparaît pour la première fois qu'au premier livre d'Esdras (4), et l'on voit à la simple lecture des Ecritures qu'il est tout à fait synonyme du mot « *sacerdos* » et qu'il implique par conséquent le sacerdoce. — Le mot « *senior* » apparaît avant le mot « *presbyter* » et après le mot « *sacerdos* ». C'est au troisième chapitre (5) de l'Exode que nous le lisons pour la première fois, quoiqu'il ait déjà été question des *senes* ou simples vieillards. Assurément, si les aînés de chaque famille héritaient primitivement de la dignité sacerdotale, il est clair que les anciens d'Israël (*senes*, *se-*

(1) Ch. XIV, v. 18.
(2) *Exode*, ch. XIX, v. 22, 24.
(3) *Ibid.*, ch. XXVIII, v. 1; XXIX, 1, 9; XXXI, 10.
(4) ch. VI, v. 8.
(5) V. 16.

niores) étaient primitivement les prêtres (*sacerdotes*). Cet état de chose dura jusqu'au jour où le sacerdoce devint le partage de la famille d'Aaron seulement. A partir de ce jour, en effet, les aînés des familles, c'est-à-dire, les anciens d'Israël, ne furent plus prêtres, mais ils restèrent néanmoins les conseillers des prêtres. Moyse, sur l'ordre de Dieu, en choisit parmi eux soixante-dix qui exercèrent avec lui une véritable magistrature dans toutes les affaires qui concernaient le peuple (1). Tandis que les prêtres restèrent toujours les ministres mêmes du culte, les anciens formèrent plus tard, dans ces nombreuses synagogues où les juifs, éloignés du temple de Jérusalem, se réunissaient le jour du sabbat pour lire les Saintes-Ecritures, une sorte de sénat, qui, sans exercer les fonctions sacerdotales et lévitiques, réglait cependant ce qui se rapportait au culte, lisait et expliquait les Livres-Saints. Ce sénat, qui était le conseil de la synagogue et qui rappelait les soixante-dix anciens que Dieu avait placés autour de Moyse pour partager avec lui la direction des affaires, avait un président ou chef.

Telle est la notion du prêtre dans l'Ancien Testament.

(1) « Et dixit Dominus ad Moysen : Congrega mihi septuaginta viros de senibus Israel, quos tu nosti quod senes populi sint ac *magistri*... tradamque eis ut sustentent tecum onus populi. » *Nombres*, ch. XI, v. 16, 17.

Dans le Nouveau Testament, il n'en est pas de même. En effet, nous voyons, au-dessus des simples fidèles (*fratres*), apparaître successivement les apôtres (*apostoli*), les diacres (*diaconi*), les anciens (*seniores*), les prêtres (*presbyteri*), les évêques (*episcopi*). Y a-t-il un ordre, une hiérarchie, dans cette nomenclature? Assurément. Il est certain que les apôtres occupent le premier rang; que les diacres occupent le dernier, et qu'ils sont parfaitement distincts de tous les autres. Toute la difficulté, s'il y a difficulté, porte donc sur les anciens, les prêtres et les évêques.

Afin d'être clair, distinguons immédiatement deux questions: 1° les prêtres diffèrent-ils des anciens? 2° les prêtres diffèrent-ils des évêques?

Dans le Nouveau Testament, les prêtres ne diffèrent pas des anciens. Nous avons vu que les anciens étaient prêtres primitivement; qu'il a cessé d'en être ainsi à partir du moment où Dieu a renfermé le sacerdoce dans la famille d'Aaron. Mais Jésus-Christ a rétabli en quelque sorte l'état primitif, en ce sens qu'il a ramené le mot « *prêtre* » (ou *senior*) à sa véritable signification, et qu'au lieu d'annexer le sacerdoce exclusivement à une famille, il l'a rendu libre et l'a étendu à tous ceux qui seraient jugés dignes de faire partie du sénat ecclésiastique ou presbytère. Pour se convaincre de l'identité du prêtre et de l'ancien dans le Nouveau

Testament, il suffit de comparer les passages des Ecritures où il est question de l'un et de l'autre.

Par exemple, nous lisons qu'une dispute s'étant élevée à Antioche entre les chrétiens, on convint de part et d'autre qu'on irait consulter « les apôtres et les *prêtres* » de Jérusalem sur le point en litige; deux versets plus loin, nous lisons que les envoyés d'Antioche, en arrivant à Jérusalem, furent reçus par « les apôtres et par les *anciens* »; que « les apôtres et les *anciens* » se réunirent pour examiner le débat (1). N'est-il pas évident qu'en cet endroit les mots *prêtres* et *anciens* sont pris indifféremment l'un pour l'autre? Autrement, pourquoi ne serait-il plus question des prêtres, eux que l'on devait précisément consulter avec les apôtres?

Lorsque saint Paul écrit à Timothée de ne point traiter hautainement les *anciens*, et que quelques lignes plus bas il lui recommande de n'accepter d'accusation contre les *prêtres* que dans certaines conditions, n'emploie-t-il pas ces deux termes, « *ancien* » et « *prêtre* », comme synonymes (2)? Assurément.

Lorsque l'auteur des *Actes* dit que saint Paul prêchait les dogmes et les préceptes qui avaient été décrétés « par les apôtres et par les anciens » (3),

(1) *Actes*, ch. XV, v. 2, 4 et 6.
(2) *Ire Ep. à Timothée*, ch. V v. 1 et 19.
(3) *Actes*, ch. XV, v. 41; XVI, 4; XXI, 18.

pourquoi n'ajoute-t-il pas aussi « et par les prêtres », si les prêtres ne sont pas les anciens ? Car, dans le cas où les prêtres différeraient des anciens, ils ne jouiraient certainement pas d'une autorité inférieure à celle des anciens et ils auraient autant de titres qu'eux à être mentionnés à propos de dogmes et de préceptes religieux.

Enfin, lorsque saint Jean, dans son *Apocalypse*, nous décrit les fonctions des anciens, ne désigne-t-il pas des fonctions essentiellement sacerdotales ? Evidemment. Donc les anciens sont prêtres dans le Nouveau Testament.

On objecte que, lorsqu'il est question pour la première fois des anciens dans le Nouveau Testament, ce mot n'est accompagné d'aucune explication (1), et que par conséquent il doit s'entendre absolument dans le même sens que dans les livres de l'Ancien Testament, c'est-à-dire, désigner une charge n'impliquant aucun sacerdoce (2). Certainement cette objection serait sérieuse, si les explications de ce mot manquaient dans les livres du Nouveau Testament. Mais il n'en est pas ainsi. Maints passages, comme nous venons de le voir, prouvent que le mot « *ancien* » est tout à fait considéré comme synonyme du mot « *prêtre* » ; et le mot « *prêtre* » y implique certaine-

(1) *Actes*, ch. XI, v. 30.

(2) *Histoire du premier siècle de l'Eglise chrétienne*, par M. de Pressensé, p. 413.

ment l'idée de sacerdoce, comme l'Epître de saint Jacques le démontre (1).

Peut-être objectera-t-on encore que le prêtre de la loi chrétienne ne doit être que l'ancien de la loi mosaïque sans aucun sacerdoce, parce que dans les livres du Nouveau Testament le mot « *sacerdos* » fait complétement défaut. Il est facile de répondre. En effet, si le mot n'est employé dans le sens chrétien que pour désigner le sacerdoce de Jésus-Christ (2) et le sacerdoce de tous ses disciples (3), le sacerdoce même est suffisamment affirmé, soit par le pouvoir de baptiser et de remettre les péchés, soit par celui de renouveler la cène eucharistique, soit par les différentes fonctions du culte religieux dont il est parlé dans les *Actes*, dans les *Epîtres*, et dans l'*Apocalypse*.

Donc il y a identité entre les anciens et les prêtres du Nouveau Testament. Les noms sont différents, mais c'est la même institution, le même degré hiérarchique.

II. — Y a-t-il également identité entre le prêtre et l'évêque? Il y a identité de sacerdoce, mais le degré d'autorité n'est pas le même; l'évêque est placé au-dessus du simple prêtre.

Telle est la doctrine de l'Eglise catholique primitive.

(1) Ch. V, v. 14 et 15.
(2) Voir l'*Epître aux Hébreux*.
(3) Voir l'*Apocalypse*.

Il est vrai que cette doctrine a été niée au quatrième siècle par Aërius. Mais Aërius a été réfuté victorieusement par saint Epiphane, au nom de l'ancienne tradition (1). Et saint Epiphane n'a jamais été réfuté par ceux qui, dans les siècles postérieurs, ont essayé de renouveler la doctrine d'Aërius. Origène (2), Tertullien (3), saint Augustin (4), ont toujours enseigné la supériorité de l'évêque sur le simple prêtre.

Toute la doctrine catholique est contenue, en effet, dans ces deux textes de saint Jean Chrysostôme. Dans son commentaire sur l'*Epître aux Philippiens*, expliquant ces paroles de saint Paul: « Paul et Timothée, serviteurs de Jésus-Christ, à tous les Saints dans le Christ Jésus qui sont à Philippes ainsi qu'*aux évêques* et aux diacres (5) », il dit: « Quoi donc! Y avait-il plusieurs évêques d'une seule ville? Non. Mais saint Paul a ainsi désigné les prêtres. Car alors les prêtres et les évêques portaient encore le même nom. Ce n'est qu'avec le temps que chacun eut son nom particulier, celui-ci le nom d'évêque, celui-là le nom de prêtre (6) ». Dans son

(1) « Il est impossible que l'évêque et le prêtre soient égaux. » *Adv. Hæres.*, lib. III, *Hæres.*, LXXV, n. 5, cap. 3.

(2) *Homil.* XI, *in Jerem.*, n. 3.

(3) *De Baptismo*, c. 17.

(4) *Lib. de Hæres.*, c. 53.

(5) Ch. I, v. 1.

(6) « Quid hoc? Unius urbis multi erant episcopi? Nequaquam, sed presbyteros appellavit. Tunc enim adhuc communicabant no-

homélie sur la *Ire Epître à Timothée*, il s'exprime ainsi : « Entre l'évêque et le prêtre il n'y a pas un grand intervalle, car les prêtres aussi ont la charge de l'enseignement et président l'Eglise (1). »

Il est incontestable, en effet, qu'au temps des apôtres le mot « *évêque* » désignait également le prêtre. Nous en avons la preuve, soit lorsque saint Paul, ayant convoqué les *prêtres* de l'église de Milet, leur dit : « Faites attention à vous et à tout le troupeau dans lequel l'Esprit-Saint vous a établis *évêques* (2) ; » soit lorsqu'il écrit à Tite : « Je vous ai laissé en Crète pour que vous établissiez des *prêtres* dans les villes, de la manière que je vous ai indiquée. Qu'ils soient sans crime, qu'ils n'aient qu'une seule épouse et des fils fidèles que personne n'accuse de luxure ou d'insubordination ; car il faut que l'*évêque*, en tant que dispensateur de Dieu, soit sans crime, etc. (3) ; » soit lorsque, dans sa *Ire Epître à Timothée*, traçant les devoirs des ministres préposés aux églises, il parle d'abord des évêques, puis immédiatement des diacres, sans nommer les prê-

minibus : procedente vero tempore, proprium cuique distributum est nomen, ut hic quidem episcopus, ille vero presbyter appelletur. »

(1) « Inter episcopum et presbyterum non est magnum intervallum, et ipsi presbyteri curam docendi susceperunt et præsunt Ecclesiæ. »

(2) *Actes*, ch. XX, v. 17 et 28.

(3) Ch. I, v. 5-7.

tres (1), lesquels existaient certainement et n'étaient pas désignés par le mot *diacre ;* soit enfin, lorsque, saluant toute l'église de Philippes, il n'énumère que les fidèles, les diacres et les évêques, sans nommer les prêtres.

De cette identité du nom, les disciples d'Aërius et en général les presbytériens ont conclu à l'identité de la chose, comme si un nom générique ne pouvait pas désigner en même temps plusieurs spécialités distinctes. Ils font valoir l'autorité de saint Jérôme. Saint Jérôme, disent-ils, n'a-t-il pas écrit « que le prêtre est le même que l'évêque ? » Assurément saint Jérôme a écrit cette parole, mais il faut bien la comprendre. Saint Jérôme ne pouvait se mettre en contradiction ni avec saint Jean Chrysostôme dont nous connaissons l'affirmation, ni avec les autres historiens, qui tous parlent de l'identité du nom, et non de l'identité de l'autorité (2), ni surtout avec lui-même. Aussi s'est-il expliqué. Quand il place sur le même rang le prêtre et l'évêque, ce n'est pas pour les confondre dans leur unité en égalisant leur autorité, mais pour les unir dans le gouvernement de l'église. Voici ses propres expressions : « Le prêtre est le même que l'évêque, et avant que sous l'impul-

(1) Ch. III, v. 1-8.

(2) On lit dans l'*Ambrosiaste :* « Primitivement, les prêtres étaient *appelés* évêques, primum presbyteri episcopi *appellabantur*. » — Théodoret dit expressément : « Saint Paul donnait aux prêtres le *nom* d'évêques. » *Interpret. ad Philipp.*, III, 445.

sion du diable les partis se fussent multipliés dans la religion, les églises étaient gouvernées par tout le conseil des prêtres (1). » Comme s'il eût dit : Le prêtre est le même que l'évêque, dès qu'il s'agit du gouvernement de l'Eglise ; c'est-à-dire qu'il a avec l'évêque, dans la mesure de son droit, la charge de gouverner l'église, et que l'évêque ne doit pas la gouverner seul. C'est tellement la pensée de saint Jérôme, que, là même, il compare le gouvernement de l'église par le presbytère au gouvernement du peuple juif par Moyse et par les soixante-dix anciens : selon lui, l'évêque tient la place de Moyse, par conséquent les prêtres tiennent celle des soixante-dix anciens ; de même donc qu'il met une différence entre Moyse et les soixante-dix anciens, ainsi en met-il une entre l'évêque et les prêtres. Du reste, il enseigne expressément que c'est l'évêque, et non le prêtre, qui confère le sacrement de l'ordre (2).

Donc il y a toujours eu une réelle distinction entre l'évêque et le prêtre. Saint Paul recommande à Tite et à Timothée, qui étaient évêques, d'établir les prêtres, de veiller sur eux, de les juger avec équité. De telles recommandations seraient incom-

(1) « Idem est ergo presbyter quam episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fuerint, communi presbyterorum consilio Ecclesiæ gubernabantur. » *In Epist. ad Titum.*

(2) « Quid facit episcopus, excepta ordinatione, quod presbyter non faciat ? » *Epist.* 85 *ad Evagrium.*

préhensibles, si le prêtre était absolument l'égal de l'évêque.

Mais suit-il de là que cette distinction soit aussi considérable que semblent quelquefois le penser certains épiscopaliens, surtout dans le romanisme? Nullement. C'est saint Jean Chrysostôme qui l'affirme, de concert avec saint Jérôme : « L'intervalle qui sépare le prêtre et l'évêque, dit-il, n'est pas grand. » Donc, d'après saint Jean Chrysostôme, il ne s'agit pas d'une différence d'essence, mais d'un simple intervalle, c'est-à-dire, d'une simple différence de degré, et encore cet intervalle est-il faible.

De même que nous avons combattu les presbytériens, anciens et modernes, qui nient ou atténuent outre mesure la différence de l'évêque et du prêtre, de même nous combattons les romanistes qui l'exagèrent.

Dans leurs écoles, c'est-à-dire, en théorie, les romanistes enseignent encore que l'épiscopat, considéré dans ce qui le distingue du sacerdoce, n'est pas un ordre véritable, mais seulement le sacerdoce lui-même plus étendu et plus parfait (1). En pratique, au contraire, ils annihilent le prêtre devant l'évêque, afin que, en annihilant ensuite l'évêque devant le pape, il ne reste plus rien debout dans l'Eglise, sinon le pape, leur idole.

(1) Cf. Billuart, t. X, p. 80.

Tandis que certains gallicans n'amoindrissaient le prêtre que pour exagérer l'évêque et faire ainsi échec au pape, les ultramontains ne le réduisaient et ne le réduisent encore que pour réduire ensuite l'évêque et pour exalter davantage le pape. Le but est différent ; mais, en ce qui concerne le prêtre, la tactique et l'erreur sont les mêmes.

Déjà en 1769, un théologien français exprimait la plainte suivante : « On a perdu, ce me semble, la véritable idée du sacerdoce. Celle qu'on avait dans les premiers siècles est sans doute la seule juste. Mais à quoi se trouve-t-elle réduite? Un prêtre aujourd'hui, c'est un homme qui dit la messe. On dirait qu'il n'a pas d'autre droit, et l'idée même d'un sacrifice a beaucoup souffert d'un mépris dans lequel est tombé le sacrificateur. Mais quel heureux changement arriverait dans notre façon de penser, si nous la réformions sur les maximes de l'antiquité (1)! »

S'il en était ainsi en 1769, que ne devrait-on pas dire en ces jours, où les hommes, même sérieux, subissent tant, dans leurs jugements, l'influence des apparences!

Autrefois, le pape Célestin Ier disait lui-même : « *Dominentur nobis regulæ, non regulis dominemur*, ce sont les lois qui doivent nous gouverner, et non pas nous qui devons gouverner les lois. » Aujour-

(1) *Réflexions sur le despotisme des évêques*, p. 15.

d'hui, qui se préoccupe des lois? L'obéissance ne consiste-t-elle pas à se soumettre à l'arbitraire des chefs?

Autrefois, saint Grégoire enseignait qu'un évêque ne devait jamais régler sa conduite sur sa puissance, mais seulement sur la justice, *nihil potestati tribuatur, sed totum æquitati.* Aujourd'hui, n'est-ce pas le contraire qui est pratiqué la plupart du temps?

Autrefois, saint Augustin écrivait que le pasteur était pour l'église, et non l'église pour le pasteur; que les évêques ne devaient agir ni âprement, ni durement, ni impérieusement, *non aspere, non duriter, non modo imperioso;* qu'ils devaient instruire plutôt que commander, et préférer les conseils aux menaces, *magis docendo quam jubendo, magis monendo quam minando* (1). Aujourd'hui, les évêques romanistes songent-ils à instruire? ne se croient-ils pas le droit de tout briser, même dans les vies les plus honorables, sous le couvert de ce qu'ils appellent « *informata conscientia?* »

A la vérité, nous ne sommes plus au temps où cet évêque de Noyon, qui avait nom François de Clermont-Tonnerre, traitait de « canaille chrétienne » quiconque n'était pas de sang seigneurial, et appelait la prédication du bas clergé une besogne de « coquin » (2).

(1) *Epist.* LXIV.

(2) Il disait qu'il était devenu évêque, « comme un coquin, *à force de prêcher.* » 1660.

Néanmoins il y a encore, dans l'épiscopat d'aujourd'hui, un sentiment de caste spirituelle, qui fait que les évêques seraient parfaitement mécontents, si, après avoir consenti à descendre de leur piédestal, ils n'y étaient pas replacés immédiatement par leurs prêtres et par leurs fidèles. Ce ne sont plus des seigneurs, mais ce sont toujours « messeigneurs, » et ils agissent en conséquence. « De quel droit, s'écriait Mgr Guibert en 1845, de simples prêtres, à l'insu ou contre la volonté connue de leurs supérieurs, s'immisceraient-ils dans la fixation des rapports qui peuvent exister entre l'Eglise et l'Etat?.. Les saints canons! Mais c'est au chef de l'Eglise et aux évêques qu'en appartient l'établissement, la manutention et l'interprétation. *Eux seuls* ont le droit de juger jusqu'à quel point on est obligé d'en faire l'application; *eux seuls* ont le droit d'apprécier les circonstances qui réclament des modifications dans les règles canoniques (1). »

Et le bon public croit tout cela. Voyant que l'évêque est vêtu de violet, tandis que le prêtre ne l'est que de noir; que l'évêque porte à sa main droite un anneau plus ou moins précieux, tandis que le prêtre ne porte généralement rien; que l'évêque bénit les foules sur son passage et que celles-ci s'agenouillent devant lui quelquefois plus que devant Dieu,

(1) *Lettre pastorale* du 6 janvier 1845, p. 12-13.

tandis qu'elles saluent à peine le pauvre prêtre qui, au lieu de bénir de la main, se dévoue corps et âme à leur service; le public, trompé par les apparences, considère l'évêque comme un pacha, dont le prêtre n'est que le serviteur très-humble et très-obéissant. En France surtout, depuis que les concours sont supprimés et que les postes influents sont abandonnés au bon plaisir de l'évêque, depuis que les tribunaux ecclésiastiques n'existent plus et que la subsistance des prêtres, autant que leur honneur, est à la merci de l'arbitraire épiscopal, l'évêque est tout, le prêtre n'est rien. Si un trop grand nombre de membres du clergé français se sentait en ce moment fait pour autre chose que pour la servitude, il y a longtemps qu'il aurait secoué le joug généralement avilissant et avili des administrations diocésaines, les pires, à peu près, de toutes les administrations publiques. Mais il a besoin de ramper dans les bureaux d'où dépend son avenir, et de considérer comme une insigne faveur qu'on veuille bien lui accorder la dixième partie de ce qui lui est dû. Espérons que cette dégradation, résultat de la ridicule et odieuse éducation qu'il reçoit dans les séminaires, lui pèsera tôt ou tard, et qu'il finira par se sentir le courage de reconquérir sa dignité et sa liberté des anciens jours.

En attendant, et pour l'y aider, nous voulons dans cette étude rétablir les anciens principes et res-

taurer la notion du prêtre dans sa pureté primitive.

III. — Premièrement, il est certain que Jésus-Christ a distingué entre tous les fidèles douze apôtres et soixante-douze disciples. La distinction des douze apôtres est certaine d'après le neuvième chapitre de l'Evangile selon saint Luc, et celle des soixante-douze disciples ne l'est pas moins d'après le dixième chapitre du même Evangile.

Deuxièmement, il est certain que Jésus-Christ a donné aux uns et aux autres une mission spéciale, non transitoire, mais constante, qui devait se perpétuer de successeurs en successeurs. En effet, aux douze apôtres il donna vertu et puissance pour dominer les démons et pour guérir les maladies, et il les envoya pour qu'ils prêchassent le royaume de Dieu. Aux soixante-douze disciples il dit, en les envoyant deux à deux devant lui dans tous lieux où il devait aller lui-même : « Je vous envoie comme des agneaux au milieu des loups. Dans toute maison où vous entrerez dites d'abord : Paix à cette maison. Prenez soin des infirmes et annoncez-leur l'approche du royaume de Dieu. Qui vous écoute m'écoute, qui vous méprise me méprise, et qui me méprise méprise celui qui m'a envoyé. Voilà que je vous ai donné la puissance de fouler aux pieds les serpents, les scorpions et toute vertu de l'ennemi ; et rien ne vous nuira. O Père, Seigneur du ciel et de la terre, je vous rends grâce de ce que vous avez caché ces choses aux sages

et aux prudents, pour les révéler aux petits. Bienheureux les yeux qui voient ce que vous voyez ! » Si la mission des premiers est une véritable mission, celle des seconds ne l'est pas moins : car les paroles de Jésus-Christ aux uns et aux autres sont presque identiques. Duguet se trompe donc, en considérant cette véritable mission dont le but était d'annoncer le royaume de Dieu, comme une simple commission de peu de durée, après l'accomplissement de laquelle les soixante-douze disciples seraient rentrés dans le commun des fidèles. Si l'on admet que Jésus-Christ, en choisissant et en envoyant les douze apôtres, les a distingués hiérarchiquement de la foule des fidèles, on doit admettre également qu'en choisissant et en envoyant les soixante-douze disciples, il leur a fait une place particulière au-dessus des simples fidèles.

Troisièmement, il est certain que la tradition a toujours considéré les douze apôtres comme le type des évêques, et les soixante-douze disciples comme celui des prêtres. Peut-être Duguet a-t-il raison en soutenant que les soixante-douze disciples n'étaient pas prêtres, attendu qu'ils n'étaient pas présents à la dernière cène, quand Jésus-Christ donna le pouvoir de consacrer le pain et le vin : mais il ne suit pas de là qu'ils n'aient pas pu avoir pour successeurs dans leur mission les prêtres chargés comme eux de prêcher le royaume de Dieu. Toujours est-il que, si la tradition semble s'être tue sur ce point jus-

qu'au vénérable Bède, à partir de lui elle est unanime à faire remonter les évêques aux douze apôtres et les prêtres aux soixante-douze disciples. En effet, « de même que personne ne doute que les douze apôtres n'aient été la forme et la figure des évêques ; ainsi doit-on savoir que les soixante-douze disciples ont été la figure des prêtres, c'est-à-dire, des ministres du second ordre (1). » Ainsi s'exprime le vénérable Bède. Théodulphe, évêque d'Orléans, parle de même dans son capitulaire de 797. Le pape Jean XXII, dans son décret contre Marcile de Padoue, lui reproche d'avoir enseigné l'égalité de pouvoir entre les évêques et les prêtres. Ce pape s'étend beaucoup pour prouver la supériorité des évêques. Il enseigne que les évêques représentent les apôtres, et que les prêtres représentent les soixante-douze disciples. Il reconnaît que les évêques et les prêtres sont également d'institution divine, parce que les apôtres ont ordonné les uns et les autres du commandement exprès de Jésus-Christ (2). Saint Thomas dit aussi : « Ce ne sont pas seulement les curés qui portent le caractère des soixante-douze disciples, mais encore les autres prêtres du second ordre qui exercent leurs fonctions sous les évêques. Gerson et tous les docteurs de l'Université de Paris,

(1) V. Bède, *in Lucam*, c. X, v. 1.
(2) *Thesaurus anecdot.*, t. II, col. 711.

au quinzième siècle, enseignent cette même doctrine comme étant la doctrine ancienne.

Or, de ces trois propositions il a été conclu que, si la délimitation et la collation des cures sont de droit ecclésiastique, l'institution des prêtres ayant charge d'âmes est de droit divin, et que, étant de droit divin, ces prêtres tiennent de Dieu lui-même le pouvoir d'enseigner les vérités divines du royaume de Dieu, de paître le troupeau chrétien, de lui dispenser les choses saintes, et de le diriger sous la dépendance des évêques dont ils partagent le gouvernement.

« Quand on dit que les curés sont de droit divin, on n'entend autre chose, sinon que l'autorité qu'ils exercent sur les fidèles, ils la tiennent de Dieu immédiatement et non point de l'évêque. S'ils célèbrent le saint sacrifice, s'ils baptisent, s'ils prêchent, ils le font en vertu d'un pouvoir que le Saint-Esprit leur a donné. Ils ne sont pas de simples vicaires de l'évêque, tenant tout de lui, c'est le Saint-Esprit qui les a établis surveillants, à la garde d'un certain troupeau..... Les évêques sont sans doute les pasteurs immédiats des curés. Ils le sont aussi des paroissiens, quant aux fonctions épiscopales, à la confirmation et à plusieurs choses *que la discipline leur a réservées*. Ils le sont même dans une certaine mesure relativement aux fonctions sacerdotales ordinaires, qu'ils peuvent remplir en passant dans les

paroisses, par une espèce de droit honorifique et de supériorité. Mais ils ne sont pas les pasteurs immédiats, habituels et permanents, relativement à la prédication et à l'administration des sacrements. Ces fonctions appartiennent aux curés, en vertu de leurs titres, et ne peuvent être remplies par les évêques que par dévolution, en cas de négligence ou délit de la part du curé. La preuve en est claire, puisqu'un évêque ne peut pas, sans cause et sans forme, interdire un curé de l'exercice de ses fonctions. Il le pourrait, s'il était le véritable pasteur immédiat, si le curé ne travaillait qu'à sa décharge comme son vicaire. Il ne lui serait pas permis non plus de s'établir dans une paroisse pour y être curé perpétuel et pour interdire ainsi le curé dans le fait (1). La distinction du pouvoir de juridiction et du pouvoir d'ordre n'a aucun fondement, ou ne signifie autre chose que la nécessité d'avoir des sujets. Il ne faut, outre le pouvoir d'ordre, que des sujets sur lesquels on l'exerce, et c'est uniquement ce que donne l'évêque en conférant le titre d'une cure, comme il reçoit lui-même des sujets, pour exercer le pouvoir épiscopal, par la bulle du pape qui lui confère le titre d'un certain évêché. Donner des sujets sur lesquels le pouvoir s'exerce, ce n'est pas donner le pouvoir lui-même, qui vient de Dieu

(1) *Institution divine des curés*, 1778, Ire partie, p. 287-300.

directement, soit dans l'évêque, soit dans le curé. Ce n'est pas en vertu du pouvoir reçu de l'évêque que le curé administre à ses paroissiens le sacrement de pénitence, mais en vertu d'un pouvoir reçu de Jésus-Christ immédiatement. La puissance épiscopale vient de Dieu par le canal de l'évêque conférant les ordres sacrés. Jamais les hommes ne sont la source d'où découle le pouvoir (1). »

Telle était la doctrine encore enseignée en France à la fin du dix-huitième siècle. On était loin assurément de ces romanistes de nos jours, qui regardent l'autorité des prêtres et celle des évêques comme une émanation, celle-là médiate, celle-ci immédiate, de la plénitude qu'ils supposent dans le pape, et non pas comme une participation de l'autorité divine qui réside en Jésus-Christ, prince des pasteurs, prêtre et pontife éternel, seul chef souverain du corps de l'Eglise.

Les prêtres sont-ils pasteurs, oui ou non? Qui oserait le nier? Les livres du Nouveau Testament, les écrits des Pères et des docteurs, les enseignements des conciles et de la liturgie, ne le proclament-ils pas hautement?

Or, s'ils sont pasteurs, il est clair qu'ils ne font pas partie, comme les simples fidèles, de ce qu'on est convenu d'appeler l'église enseignée ou le trou-

(1) *Institution divine des curés*, IIe partie, p. 307, 317.

peau, mais bien de l'église enseignante. Le pasteur conduit ses brebis dans les pâturages. Si donc les prêtres sont pasteurs, ils doivent conduire leur troupeau et lui dispenser la nourriture apportée au monde par le Christ, à savoir, la vérité révélée et la grâce divine.

C'était là autrefois une doctrine banale, tant elle était évidente. Aujourd'hui elle est hérétique dans l'église romaine, tant les esprits y sont obscurcis, tant les notions y sont falsifiées. De fait, le prêtre romaniste qui oserait actuellement prétendre appartenir à l'église enseignante, affirmer qu'il a le droit, de par Jésus-Christ, d'avoir un jugement en matière de doctrine, d'être écouté et non méprisé, quand il s'agit de la vérité révélée par le Christ, d'administrer les sacrements en vertu de l'autorité qu'il a reçue de Jésus-Christ même dans son ordination, et non en vertu d'un prétendu pouvoir de juridiction que son évêque dit lui avoir conféré, de réclamer une certaine part active, non de simple consultation, mais de délibération et d'autorité, dans le gouvernement médiat ou immédiat des paroisses et du diocèse, un tel prêtre serait sur-le-champ interdit, privé du droit de dire la messe et d'entendre les confessions, obligé à une rétractation sous peine d'excommunication, et considéré par Rome, aussi bien que par son évêque, comme un prêtre hérétique, portant atteinte à la sainte plénitude de l'au-

torité du pape, qui seul est le pasteur ordinaire et immédiat de toutes les églises, de tous les diocèses, de toutes les paroisses, de chaque fidèle en particulier, et qui veut bien pousser la condescendance jusqu'à déléguer quelque peu de son autorité à des vicaires de Sa Sainteté qui s'appellent évêques, lesquels ont à leur tour des vicaires qui s'appellent prêtres. Pour prouver que nous n'exagérons rien et que nous nous tenons dans le texte même des décrets du conciliabule du Vatican, voici le canon que nous lisons à la suite du chapitre III : « Si quelqu'un dit que le pontife romain n'a que la charge d'inspection et de direction, et non *le plein et suprême pouvoir de juridiction sur l'Eglise universelle*, non-seulement dans les choses qui concernent la foi et les mœurs, *mais aussi dans celles qui appartiennent à la discipline et au gouvernement de l'Eglise répandue dans tout l'univers ;* ou qu'il a seulement la principale part et non *toute la plénitude de ce pouvoir suprême ;* ou que ce pouvoir qui lui appartient n'est pas *ordinaire* et *immédiat*, soit sur *toutes* les églises et sur *chacune* d'elles, soit sur *tous les pasteurs* et sur *tous les fidèles* et sur *chacun d'eux ;* qu'il soit ANATHÈME ! »

Afin de démontrer la nouveauté, et conséquemment la fausseté de pareilles prétentions, voyons d'après la tradition quels sont les droits incontestables des prêtres.

IV. — Rappelons tout d'abord que saint Jerôme, dont l'autorité a toujours été si grande en matière de doctrine et de foi, n'était qu'un simple prêtre, et que saint Augustin opposait son témoignage à Julien conjointement avec celui des évêques. Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, saint Vincent de Lérins, saint Maxime, saint Jean Damascène, le vénérable Bède, Alcuin, saint Thomas d'Aquin, saint Bernard, saint Vincent de Paule, n'étaient que prêtres. Les simples prêtres ne sont donc pas tant à dédaigner, et leur jugement mérite considération.

Effectivement, que nous apprend l'Ecriture sur ce point? — Saint Paul ne nous dit-il pas que les prêtres président les églises, *qui bene præsunt presbyteri* (1)? Or, si les prêtres sont les présidents des églises, les évêques ont-ils le droit de se croire des pachas auprès d'eux? — A l'occasion de la fameuse dispute qui s'éleva à Antioche sur la loi mosaïque, ne fut-il pas statué, pour dirimer tout débat, que les apôtres saint Paul et saint Barnabé, d'une part, et les docteurs judaïsants, d'autre part, iraient consulter les apôtres et *les prêtres* de Jérusalem (2)? Si les prêtres ne sont pas de vrais juges de la doctrine, pourquoi donc les consulter en même temps que les apôtres? pourquoi le jugement des apôtres ne suffit-il pas? — Lorsque saint Paul recommandait aux

(1) *Ire Epître à Timothée*, ch. V, v. 17.
(2) *Actes*, ch. XV, v. 2.

différentes églises de garder les dogmes et les préceptes, n'avait-il pas soin, tout apôtre qu'il était, de les présenter comme étant les dogmes et les préceptes arrêtés par les apôtres et par les *prêtres* (*senioribus*) (1) ? Si les apôtres étaient les seuls juges de la doctrine et les seuls gouverneurs des églises, à quoi bon nommer avec eux les prêtres ? Evidemment, si saint Paul invoquait l'autorité des prêtres, même après celle des apôtres, c'est qu'elle avait sa valeur et en matière dogmatique et en matière disciplinaire.

Qu'en pensent les romanistes ? Que pensent-ils également d'Estius, de Tirin, de Menochius, du jésuite Corneille de Lapierre, qui certes ne doivent pas leur être suspects, et qui cependant enseignent que les soixante-douze disciples, au ministère desquels les prêtres succèdent, étaient présents, quand le Sauveur du monde prononça ces célèbres paroles : « Je suis avec vous tous les jours, » et que c'est à tous les ministres, à tous les pasteurs, en la personne des apôtres, qu'il les a adressées (2) ? Que pensent-ils surtout de saint Jérôme, appliquant, non-seulement à l'évêque, mais encore au simple prêtre, ce fameux texte « *Et dabo tibi claves regni cœlorum,* » qu'ils attribuent, eux, uniquement au pape (3) ?

(1) *Actes*, ch. XV, v. 41 ; XVI, 4.
(2) Voir *Œuvres posthumes* de Bordas-Demoulin, t. II, p. 222.
(3) *S. Hieron., opera*, édit. Bened., t. IV, part. I, col. 75.

Les *Constitutions apostoliques* disent que les prêtres tiennent la place des apôtres, comme étant les conseillers de l'évêque et la couronne de l'Eglise, son conseil et son sénat (1). Elles nous les montrent présidant dans l'Eglise, édifiant le peuple par la parole et par l'action, l'aidant par l'esprit de grâce et de conseil, et le gouvernant dans la pureté du cœur (2).

Origène dit que saint Paul, dans son *Epître aux Romains*, parle aux recteurs et aux princes des églises, à ceux qui jugent les fidèles, c'est-à-dire, aux évêques, aux prêtres et aux diacres (3).

Le concile d'Antioche en 341, parlant de ceux qui président dans l'Eglise, y comprend également les évêques, les prêtres et les diacres (4).

Saint Augustin appelle les prêtres le second rang de ceux qui gouvernent l'Eglise (5).

Le pape Adrien Ier, dans une lettre à Charlemagne, reconnaît que Dieu a commis aux évêques et aux prêtres le peuple à gouverner (6).

Si les diacres eux-mêmes ne sont pas exclus du gouvernement des églises, si le diacre Athanase a lutté à Nicée avec tant de vigueur contre Arius, à

(1) *Constit. apost.*, lib. II, cap. 28.
(2) Lib. VIII, c. 16, 44, etc.
(3) *Lib. II in Epist ad Rom.*, c. II.
(4) *Concil.*, Labbe, t. II, col. 562.
(5) *Epist.* XXI.
(6) *Concil.*, Labbe, t. VI, col. 1770.

plus forte raison les prêtres doivent-ils prendre part, même dans les conciles, aux questions dogmatiques et disciplinaires.

De fait, dans le concile prétendu œcuménique de 1123, ne comptait-on pas six cents abbés sur trois cents évêques? Les prêtres n'ont-ils pas assisté et voté aux conciles de Constance et de Bâle, et n'est-ce pas grâce à eux que, dans ce dernier concile, on a pu faire contre-poids aux évêques italiens, dont le nombre égalait celui de toutes les autres nations réunies (1)?

En vérité, l'on devrait être convaincu que saint Jean Chrysostôme avait parfaitement raison d'affirmer que l'intervalle qui sépare le prêtre de l'évêque n'est pas grand (2), lorsqu'on se rappelle que, suivant saint Paul, ce n'est pas l'imposition des mains de l'évêque seul qui doit conférer l'ordination sacerdotale, mais l'imposition des mains de l'évêque avec celle des prêtres de l'église, *cum impositione manuum presbyterii*, et lorsqu'on relit, même dans les ouvrages de théologie romaniste, que le simple prêtre peut conférer le sacrement de confirmation, non-seulement licitement, mais validement.

(1) Æneas Sylvius, *de Conc. Basil.*, 1791, p. 87.

(2) D'accord avec saint Jérôme, déjà cité, saint Jean Chrysostôme dit : « Il n'y a qu'une légère différence entre les prêtres et les évêques, car les premiers aussi sont obligés d'enseigner et d'avoir soin de l'Eglise; et ce que l'apôtre dit des évêques, il l'attribue également aux prêtres. Ce n'est que par le droit d'ordination

L'histoire nous montre que primitivement l'évêque n'agissait jamais épiscopalement sans son presbytère (1), que les prêtres baptisaient avec lui, administraient avec lui les autres sacrements, offraient avec lui le saint sacrifice, jugeaient avec lui les affaires, formaient son conseil dans le gouvernement de tout le diocèse, et que l'évêque ne faisait rien que par leur avis et de concert avec eux (2). Cela est si vrai que, même encore au dix-huitième siècle, Montazet, archevêque de Lyon, plaçait les pasteurs du second ordre au nombre des juges dont le suffrage est requis, comme celui des évêques, pour donner aux décrets de l'Eglise le caractère de jugements irréformables dans les matières de dogme et de discipline (3).

Vers la même époque, Maultrot place encore le vote de la majorité du conseil au-dessus du vote de l'évêque. Ce savant théologien fait les remarques suivantes, dont la gravité n'échappera à personne, et qui sont en contradiction flagrante avec l'esprit du romanisme :

« Nos jugements étant fondés en grande partie

que les évêques leur sont supérieurs, et ils n'ont, ce semble, sur les prêtres, que cette prérogative. » *In I ad Tim. Homil.* XI, n. 1.

(1) « Et nos habemus in Ecclesia senatum nostrum, cœtum presbyterorum » S. Cyprien.

(2) Voir l'*Institution divine des curés*, 1778, IIe partie, p. 399.

(3) Voir ses *Institutiones theologicæ*.

sur ce que nous voyons, on se familiarise difficilement avec l'idée du saint sacrifice, offert conjointement par l'évêque et par tous les prêtres de son église. Rien n'est cependant plus certain. » « Il n'y avait, dit Fleury, qu'un sacrifice dans chaque église, c'est-à-dire, dans chaque diocèse : c'était l'évêque qui l'offrait, et les prêtres ne le faisaient qu'au défaut de l'évêque absent ou malade ; mais ils y assistaient et l'offraient tous avec lui (1). » Il existe encore dans plusieurs cérémonies religieuses des restes de cet ancien usage, d'après lequel les prêtres concouraient avec l'évêque à toutes les fonctions ecclésiastiques. La seule ordination des prêtres en a conservé deux vestiges. Le premier consiste en ce que les prêtres nouvellement ordonnés disent la messe et prononcent les paroles de la consécration avec l'évêque qui vient de les ordonner, et en ce que l'évêque avant la communion ne leur donne pas l'absolution comme aux autres, parce qu'ils célèbrent avec lui. Le second vestige a été conservé dans l'église d'Angers jusqu'en 1752 ; il consistait en ce que les douze curés cardinaux officiaient avec l'évêque aux fêtes solennelles, revêtus d'habits sacerdotaux et de bonnets carrés, restant debout quand l'évêque était debout, assis et couverts quand l'évêque était assis et couvert, tandis que les au-

(1) *Mœurs des chrétiens*, n. 14,

tres assistants étaient toujours debout et découverts (1).

La cérémonie de l'ordination des prêtres fournit encore une autre trace de l'ancien concours de l'évêque et des prêtres. L'évêque met les deux mains sur la tête de chacun des ordinants successivement, et après lui tous les prêtres présents font la même chose, et il doit y en avoir plusieurs à la cérémonie ornés de leurs étoles. Après cela, l'évêque et les prêtres tiennent la main droite étendue sur les ordinants, et l'évêque récite une prière. On peut rapprocher de cet usage le texte de saint Paul, exhortant Timothée à renouveler en lui la grâce qu'il avait reçue avec l'imposition des mains du presbytère (2).

Tout le monde connaît l'office du Jeudi-Saint dans les cathédrales, où se fait la bénédiction de l'huile des malades, de l'huile des catéchumènes et du saint Chrême, et on y trouve encore plusieurs preuves de l'ancien concours de l'évêque et du presbytère. A quel propos l'évêque serait-il assisté de prêtres dans cet auguste office plutôt que dans un autre? N'est-il pas évident qu'on y a conservé l'ancien usage qui avait lieu dans toutes les prières, dans tous les sacrifices, dans toutes les cérémonies du culte religieux? La plupart des cérémonies de

(1) *Institution divine des curés*, p. 400-403.
(2) *Ibid.*, p. 405-406.

cette bénédiction se font par l'évêque et par les prêtres (1).

Tout le monde sait qu'autrefois les curés excommuniaient. On veut que ce n'ait pas été une excommunication majeure. Le texte de saint Jérôme est cependant bien clair. Il dit que le prêtre peut livrer le coupable à Satan. Alors même que ce n'eût été qu'une moindre censure, elle suppose toujours dans les curés quelque degré de la juridiction contentieuse. Il paraît qu'ils en jouissaient encore au douzième siècle. Wibault, abbé de Corbie, dans une lettre qu'il écrit en 1149 à un moine nommé Vauthur, lui reproche d'avoir lancé l'anathème contre des particuliers. Il dit que ce droit n'appartient pas à tous les prêtres, mais seulement à ceux qui sont chargés du soin des âmes (2).

Encore aujourd'hui, dans la cérémonie de l'excommunication solennelle, l'évêque est assisté de douze prêtres qui portent ainsi que lui des chandelles et qui les éteignent avec lui. Il en est de même dans l'absolution publique des excommuniés. Le commentateur du Pontifical fait remonter cet usage au temps où l'évêque jugeait toutes les causes, assisté de son clergé. Ce n'était pas alors une présence de pure cérémonie comme aujourd'hui; le clergé formait un véritable sénat, qui ju-

(1) *Institution divine des curés*, p. 407-410.
(2) *Ibid.*, p. 633.

geait avec l'évêque, son président. La réconciliation solennelle des pénitents était autrefois réservée à l'évêque; mais les prêtres y concouraient avec lui. Ils imposaient les mains aux pénitents, ainsi que l'évêque... Le P. Morin enseigne que, tant qu'a duré la pénitence publique, les prêtres qui formaient le sénat de l'Eglise partageaient avec l'évêque la juridiction contentieuse. Ils concouraient avec lui à l'imposition de la pénitence et à la réconciliation du pénitent. Quoique l'évêque eût une autorité judiciaire plus étendue que celle des prêtres, il ne jugeait rien que de concert avec eux (1). Le second concile de Tours en 567 veut que l'évêque n'ôte de sa place aucun abbé ou archiprêtre sans l'avis de tous les autres prêtres ou abbés, et qu'il n'en ordonne aucun sans avoir assemblé tous les abbés et tous les prêtres (2).

Les prêtres étaient le conseil de l'évêque et le sénat de l'église... Tout se faisait dans l'église par conseil, parce qu'on ne cherchait qu'à y faire régner la raison, la règle, la volonté de Dieu... En chaque église, l'évêque ne faisait rien d'important sans le conseil des prêtres, des diacres et des principaux de son clergé; souvent même il consultait tout le peuple, quand il avait intérêt à l'affaire, comme aux ordinations. Vous en avez vu des

(1) Morinus, *de Pœnitent.*, l. II, c. XI, n. 10.
(2) Can. VII. Cf. *Concil.* Labbe, t. V, col. 854.

exemples dans saint Cyprien, et la formule de l'ordination le marque encore. Vous avez vu avec quelle simplicité et quelle confiance paternelle saint Augustin rendait compte à son peuple de sa conduite et de celle de son clergé (1). Le concile de Sardique appelle les évêques, les prêtres et les diacres le clergé par excellence, chargé du gouvernement de l'Eglise (2).

Ce que nous avons dit des papes Sirice et Félix, dit Thomassin, fait manifestement connaître que les prêtres et les diacres de l'église romaine assistaient aux conciles romains avec les évêques qui se rencontraient fortuitement à Rome, y délibéraient et concluaient avec le pape toutes les affaires importantes... Il faut faire le même jugement des autres églises, soit métropolitaines, soit épiscopales; les affaires spirituelles et temporelles s'y traitaient et s'y résolvaient par l'union et la conspiration de tout le clergé supérieur, c'est-à-dire, des prêtres et des vicaires, avec leur évêque... Si les prêtres et les diacres étaient appelés par les évêques à la délibération et à la résolution des plus importantes difficultés que l'on traitait dans les conciles particuliers et avaient quelque part même dans les conciles œcuméniques, on ne peut douter après cela que les affaires ordinaires de chaque diocèse ne se

(1) *Deuxième discours sur l'Hist. eccl.*
(2) *Can.* 13.

gouvernassent par leur conseil sous l'autorité suprême de l'évêque. Le quatrième concile de Carthage défend à l'évêque de juger une cause autrement qu'en présence de son clergé, et déclare sa sentence nulle, à moins qu'elle ne soit confirmée par le clergé (1).

On ne saurait être plus formel, ni se mettre en opposition plus évidente avec la doctrine romaniste actuelle.

V. — Essayons de saisir, par un coup d'œil rapide, le procédé à l'aide duquel les romanistes ont altéré la notion du prêtre.

Ils ont commencé par faire une distinction scolastique entre le pouvoir d'*ordre* et le pouvoir de *juridiction*. Les évêques devaient évidemment en bénéficier : car, dans le projet des auteurs de cette distinction, c'est des évêques que les prêtres devaient tenir leur pouvoir de juridiction ; ce qui les mettait complétement à la merci des évêques pour l'exercice même du pouvoir d'ordre, lequel, en effet, ne pouvait être licite ni même valide, sans la collation préalable du pouvoir de juridiction. Cette distinction naquit au moyen âge. Elle fut employée déjà en 1357 par le moine qui soutint à Avignon les droits des Mendiants contre Richard, archevêque d'Ar-

(1) « Ut episcopus nullius causam audiat absque præsentia clericorum suorum ; alioquin irrita erit sententia episcopi, nisi clericorum sententia confirmetur. » *Can.* 23.

magh, défenseur des curés (1). Néanmoins elle n'eut pas alors tout le succès qu'elle obtint plus tard. Car Gerson reconnaît encore à tous les ecclésiastiques, et non-seulement aux évêques, le droit d'avoir voix décisive dans les conciles et action directe dans le gouvernement de l'Eglise (2). La définition qu'il donne de l'Eglise implique même la doctrine des premiers siècles, et nous montre que, même au commencement du quinzième, la véritable notion de l'Eglise n'avait pas totalement disparu. En effet, dit-il, « le mot « *église* » signifie par-dessus tout la réunion universelle des *fidèles*, et c'est de là qu'elle est appelée *catholique*, c'est-à-dire, universelle. Cependant un *usage vulgaire* a restreint l'emploi de ce terme à la désignation du *clergé* (3) ». Peut-on avouer plus clairement l'altération de la notion de l'Eglise, telle que nous l'avons expliquée plus haut, et son rétrécissement au détriment des simples fidèles? Néanmoins, encore au temps de Gerson, les simples prêtres sont en honneur et leurs droits sont proclamés. Sa pensée sur ce point capital est tellement précise, qu'il l'a répète sous toutes les formes. « Quoique l'Eglise, dit-il ailleurs, soit

(1) *Dissertation sur l'approbation des confesseurs*, Maultrot, p. 4.

(2) Cf. *De potest. eccles.* Consid. XI.

(3) « Ecclesia significat principaliter universalem congregationem fidelium, et inde dicitur catholica, id est, universalis. Nomen tamen istud vulgaris usus restrixit ad clerum. »

généralement définie la réunion de tous ceux qui croient au Christ d'une seule et même foi, cependant, par suite de l'usage, on entend par là ceux que le souverain Père de famille a établis dans son sein comme chefs, gardiens et surveillants, et que pour cette raison nous désignons du nom d'ecclésiastiques (1). »

Cette distinction du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction se retrouve encore dans les statuts d'Avignon en 1449 (2). L'année précédente, un franciscain, dans un sermon prêché à Tournai, avait avancé des propositions contraires aux droits des curés. Gilles Charlier, docteur de la Faculté de théologie de Paris, fut chargé de le réfuter. En admettant la distinction du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction, il les regardait l'un et l'autre comme la suite de l'ordination, et le pouvoir de juridiction comme inséparable du pouvoir d'ordre. Habert, théologal de l'église de Paris et depuis évêque de Vabres, est un de ceux qui ont le plus raisonnablement pensé sur cette matière et qui a le mieux combattu cette distinction des deux pouvoirs d'ordre et de juridiction... Ou la juridiction est in-

(1) « Quamvis Ecclesia sit generaliter omnium in una vera Christi fide coadunatorum, usitatiori tamen nomine illorum quasi autonomastice dicitur quos duces in ea, custodes et speculatores summus Paterfamilias instituit : unde eos et non sic passim alios, ecclesiasticos appellamus. » *Serm. XIX. Dom. post Pentecost.*

(2) *Thesaur. anecdot.*, t. IV, col. 591.

trinsèque à la hiérarchie de l'ordre, ou elle lui est extrinsèque et accidentelle. Dans ce dernier cas, la hiérarchie de l'ordre est parfaite en elle-même sans aucune idée de juridiction, et on a tort d'appeler la hiérarchie de l'ordre une hiérarchie imparfaite. Si au contraire la juridiction est intrinsèque à la hiérarchie de l'ordre, de droit divin, c'est sans fondement qu'on établit une autre espèce de hiérarchie de juridiction (1).

Suivant Tostat, évêque d'Avila, la puissance d'ordre et la puissance de juridiction viennent également de Jésus-Christ. Mais, pour éviter le désordre et la confusion, l'Eglise a resserré cette juridiction par la distinction des sujets et du territoire. Lorsqu'un prêtre est ordonné, il reçoit par la vertu de l'ordination et de l'institution de Jésus-Christ la puissance d'ordre et la puissance de juridiction sur tous les fidèles répandus dans le monde. Il a même la juridiction contentieuse par toute la terre, pouvant excommunier et absoudre. Mais l'Eglise par ses lois lui a lié les mains sur tous ces points. Lorsqu'un prélat permet à ce prêtre de faire quelque chose, on dit qu'il lui donne le pouvoir. Cependant, dans la vérité, il ne lui donne pas le pouvoir qu'il avait déjà reçu par l'ordination ; il lève seulement l'obstacle qui avait été mis par l'Eglise (2). Navarre

(1) Voir les *Œuvres posthumes* de Bordas-Demoulin, t. II, p. 128-130. — (2) *In Defensorio*, part. II, cap. LXIII et LXIV.

établit qu'à considérer le seul droit divin, les prêtres peuvent absoudre tous les pécheurs de toutes sortes de cas. S'ils n'exercent pas ce pouvoir, c'est qu'ils en sont empêchés par des lois *humaines*. Mais ces lois ne leur ôtent pas le pouvoir qu'ils ont reçu de Dieu d'absoudre toutes sortes de pécheurs indifféremment. Le pape Adrien VI lui-même enseigne la même doctrine (1). Le curé, également, ne donne aucune juridiction au prêtre étranger en lui permettant de confesser sur sa paroisse; c'est une simple permission qu'il accorde à ses paroissiens de se confesser à lui, ou plutôt ce n'est qu'une simple mesure de bon ordre et de convenance.

Au seizième siècle, de concert avec les gallicans d'alors, qui voulaient grandir l'épiscopat par l'abaissement du simple sacerdoce, dans le but de mieux résister à la papauté, les ultramontains exagérèrent une seconde distinction entre la voix *consultative* et la voix *décisive*. C'est un prêtre de Rome, Michel Thomasius, qui nous l'affirme dans ses *Disputationes ecclesiasticæ*, imprimées à Rome même en 1565. « Nous sommes convaincus, dit-il, qu'on ignorait certainement autrefois cette distinction de la voix consultative et de la voix décisive, à laquelle les hommes de nos jours, dans leur excessive subtilité, ont accordé trop d'importance (2). » Et il

(1) Bordas-Demoulin, *ibid.*, p. 133 et 136.

(2) « Ac sane, ut arbitror, olim non ea erat distinctio inter vo-

12.

ajoute : « Autrefois les questions se décidaient par l'avis des évêques et des autres prêtres les plus éclairés, et on arrêtait ce qui avait été approuvé par le grand nombre. »

Cette distinction romaniste contre laquelle Thomasius proteste au nom de l'histoire, fut accueillie dans le but ci-dessus indiqué par le cardinal de la Luzerne, qui, à la vérité, exige encore que le clergé du second ordre soit représenté dans les conciles sous peine d'illicéité, mais qui ne leur reconnaît que le droit de voix consultative, prétendant que l'usage de la voix délibérative n'est qu'une concession, que leur présence dans les conciles n'est point nécessaire pour les valider, que les synodes diocésains n'ont pas été établis pour que les prêtres gouvernassent avec l'évêque, mais pour qu'ils vinssent y recevoir les instructions de l'êvêque.

Bossuet, qui pensait comme la Luzerne, dit cependant encore : « Rien n'est égal en absurdité à la maxime que celui qui donne le titre confère aussi la juridiction, et que cette juridiction vient des apôtres et de leurs sucesseurs qui ont réglé les limites des diocèses, fondé des églises, établi des pasteurs et assigné à chacun un troupeau particulier. Qui ne voit que les apôtres ont à la vérité réglé les limites des diocèses et choisi ceux qu'ils destinaient à

cem consultativam et decisivam quam nostri homines nimium subtiles accuratissime tractaverunt. »

était
h?»
i dé-
Noul-
oyen
t (4),
ème,
x des

dou-
faites
tion,
nème
débat
is son
avait
ivent
e. On

le réta-

iastico.

vêques
à Beau-

es et de
1717.

cette bénédiction se font par l'évêque et par les prêtres (1).

Tout le monde sait qu'autrefois les curés excommuniaient. On veut que ce n'ait pas été une excommunication majeure. Le texte de saint Jérôme est cependant bien clair. Il dit que le prêtre peut livrer le coupable à Satan. Alors même que ce n'eût été qu'une moindre censure, elle suppose toujours dans les curés quelque degré de la juridiction contentieuse. Il paraît qu'ils en jouissaient encore au douzième siècle. Wibault, abbé de Corbie, dans une lettre qu'il écrit en 1149 à un moine nommé Vauthur, lui reproche d'avoir lancé l'anathème contre des particuliers. Il dit que ce droit n'appartient pas à tous les prêtres, mais seulement à ceux qui sont chargés du soin des âmes (2).

Encore aujourd'hui, dans la cérémonie de l'excommunication solennelle, l'évêque est assisté de douze prêtres qui portent ainsi que lui des chandelles et qui les éteignent avec lui. Il en est de même dans l'absolution publique des excommuniés. Le commentateur du Pontifical fait remonter cet usage au temps où l'évêque jugeait toutes les causes, assisté de son clergé. Ce n'était pas alors une présence de pure cérémonie comme aujourd'hui ; le clergé formait un véritable sénat, qui ju-

(1) *Institution divine des curés,* p. 407-410.
(2) *Ibid.*, p. 633.

geait avec l'évêque, son président. La réconciliation solennelle des pénitents était autrefois réservée à l'évêque; mais les prêtres y concouraient avec lui. Ils imposaient les mains aux pénitents, ainsi que l'évêque... Le P. Morin enseigne que, tant qu'a duré la pénitence publique, les prêtres qui formaient le sénat de l'Eglise partageaient avec l'évêque la juridiction contentieuse. Ils concouraient avec lui à l'imposition de la pénitence et à la réconciliation du pénitent. Quoique l'évêque eût une autorité judiciaire plus étendue que celle des prêtres, il ne jugeait rien que de concert avec eux (1). Le second concile de Tours en 567 veut que l'évêque n'ôte de sa place aucun abbé ou archiprêtre sans l'avis de tous les autres prêtres ou abbés, et qu'il n'en ordonne aucun sans avoir assemblé tous les abbés et tous les prêtres (2).

Les prêtres étaient le conseil de l'évêque et le sénat de l'église... Tout se faisait dans l'église par conseil, parce qu'on ne cherchait qu'à y faire régner la raison, la règle, la volonté de Dieu... En chaque église, l'évêque ne faisait rien d'important sans le conseil des prêtres, des diacres et des principaux de son clergé; souvent même il consultait tout le peuple, quand il avait intérêt à l'affaire, comme aux ordinations. Vous en avez vu des

(1) Morinus, *de Pœnitent.*, l. II, c. XI, n. 10.
(2) Can. VII. Cf. *Concil.* Labbe, t. V, col. 854.

pôts qui n'acquiesceront pas à des points de doctrine qu'elles jugent certains et importants.... Enfin les prêtres sont le sénat de l'Eglise; or, des assesseurs ont part au jugement. C'est à l'évêque qu'il appartient proprement de le prononcer; mais est-il défendu de penser qu'il ne devrait pas le prononcer seul, ou qu'au moins il ne devrait le prononcer que du consentement exprès ou présumé de son clergé, quand ce clergé est irrépréhensible? Comment donc M. l'archevêque suppose-t-il que ceux qui sont revêtus du sacerdoce savent qu'ils n'ont pas droit de juger de la doctrine? Et ne serait-on pas mieux fondé à dire, au contraire, que le droit de juger est attaché au sacerdoce, qui est la magistrature de l'Eglise, pour être exercé selon les règles et la discipline qui y est reçue; que les évêques, ayant le premier degré et la plénitude du sacerdoce, ont aussi le premier degré et la plénitude du pouvoir, mais sans préjudice de ce que Jésus-Christ a attaché d'autorité au second degré qui est celui des prêtres, et même au troisième qui est celui des diacres?

» Mais indépendamment de ces principes qu'il n'était pas permis à la Faculté de supprimer tout à fait, de peur que, selon les maximes de M. l'archevêque, son silence ne fût pris pour consentement, il est au moins indubitable que les députés du second ordre ont voix consultative dans les conciles, et qu'ils y ont même

la voix délibérative quand les évêques veulent bien la leur accorder. Comment donc M. l'archevêque veut-il qu'on les fasse sortir des conciles? Comment adopte-t-il sur ce sujet les paroles que l'emportement fit dire à des évêques prévaricateurs, qui ne craignaient la présence et le témoignage des prêtres, que parce que ces prêtres étaient en état de les convaincre devant le tribunal de l'Eglise, qu'ils avaient employé les violences et les supercheries les plus odieuses pour les obliger à souscrire aux jugements injustes et erronés de leur prétendu concile? Soutiendra-t-on que des prêtres ne peuvent pas être admis comme témoins des faits personnels, sur lesquels des payens même pourraient déposer? Et quel fond peut-on faire sur les cris tumultueux de ces évêques? Ils criaient qu'on chassât des conciles le second ordre, mais ils criaient aussi, dans la même séance, qu'il fallait brûler vif saint Eusèbe de Dorylée et le mettre en pièces, parce qu'il confessait deux natures en Jésus-Christ... Au concile de Trente, les évêques ne décidaient rien que les théologiens n'en fussent convenus (1). »

C'est ainsi qu'au dix-huitième siècle des prêtres savants et vertueux ne craignaient pas de répondre aux prétentions arbitraires de leur archevêque. Deux cents curés du diocèse de Reims approuvèrent cette

(1) P. 26-30.

doctrine de la Faculté, qui fut également celle des curés de Paris. On se souvenait alors que, dans des conciles tenus à Rome même, les prêtres avaient jugé et souscrit dans les mêmes termes que le pape et que les autres évêques (1); qu'au concile de Tolède, où présida saint Isidore, il fut ordonné que le métropolitain choisirait un certain nombre de prêtres pour assister au concile, y juger et y définir avec lui (2); que, du reste, au concile de Jérusalem tous les prêtres avaient jugé, décidé et souscrit comme les apôtres eux-mêmes, *nos scripsimus judicantes* (3).

Legros, dans ses lettres à Mgr de Soissons, s'exprime ainsi : « Tout prélat qui ne se flattera point d'être un saint Paul et qui n'osera point dire comme vous, Monseigneur, « qu'il a reçu immédiatement de Jésus-Christ la doctrine » qu'il annonce, sentira trop sa faiblesse pour vouloir que, dans le diocèse que le Saint-Esprit lui a confié, l'Eglise enseignante soit réduite à sa personne. Il honorera dans ses frères la mission et les dons de Jésus-Christ dont ils sont les vicaires... Il n'est pas nécessaire d'examiner si les apôtres étaient seuls, quand notre Seigneur leur dit : Allez, instruisez les nations. Ils étaient certainement seuls, lorsque, après avoir consacré et dis-

(1) La formule générale de souscription était celle-ci au concile de Rome tenu sous Grégoire II : « Huic constituto à nobis promulgato subscripsi. » *Concil.*, t. VI, p. 455.

(2) « Qui utique cum eo judicare aliquid et definire possint. »

(3) *Actes*, ch. XXI, v. 25.

tribué son corps et son sang, il leur dit : Faites ceci en mémoire de moi; et néanmoins il est indubitable que cette parole s'adressait à tous les prêtres, à qui il donnait le pouvoir de consacrer, et même, en un sens plus restreint, à tous les fidèles adultes, à qui il ordonnait de recevoir l'eucharistie en mémoire de sa mort. — Les apôtres étaient seuls, quand il leur fit cet admirable discours qui suivit la cène, et néanmoins les fidèles qui le lisent doivent le regarder comme adressé à chacun d'eux en particulier. Ils étaient seuls quand, huit jours après sa résurrection, il leur disait : « Recevez le Saint-Esprit, les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez ; et il est de foi qu'il donnait ce double pouvoir aux prêtres qu'il établissait, dit le concile de Trente, ses vicaires, juges des consciences et en cela successeurs des apôtres. N'alléguez donc plus, s'il vous plaît, Monseigneur, que les apôtres étaient seuls quand il leur a été dit : « Je suis avec vous, » pour en conclure que cette parole ne regarde que les évêques. Les apôtres étaient fidèles et prêtres, comme ils étaient premiers pasteurs. Ainsi ce qui leur est dit peut regarder tantôt tous les prêtres, et quelquefois les seuls évêques (1). »

L'abbé de la Chambre, dans la continuation de

(1) *Lettre IVe*, n. 14 et 15.

son traité de l'Eglise, imprimée en 1743, fait une longue dissertation pour prouver que les prêtres sont, en vertu de leur caractère, juges juridiques des disputes qui s'élèvent sur les dogmes de la foi; qu'il est faux que les évêques jouissent seuls de ce privilége; que c'est dégrader la prêtrise que de la dépouiller du suffrage délibératif et décisif dans les matières qui intéressent la doctrine révélée. Il tire la première preuve de cette proposition de la mission des soixante-douze disciples, et s'exprime ainsi :

« Jésus-Christ ne s'est point contenté de choisir douze apôtres, pour annoncer sa loi aux nations. Il leur a associé dans ce ministère auguste soixante-douze disciples. Saint Luc est formel sur ce point. Il parle de la mission des douze apôtres dans le neuvième chapitre de son Evangile, et de celle des soixante-douze disciples dans le dixième. Que l'on compare avec soin ces deux endroits, et l'on verra que c'est Jésus-Christ même qui a choisi, institué et envoyé les apôtres et les disciples. Disons plus. On y trouvera qu'il s'est servi des mêmes termes et des mêmes expressions, en leur confiant l'administration du pouvoir dont il était lui-même revêtu. S'il est marqué que Jésus-Christ donna à ses douze apôtres puissance et autorité sur tous les démons, et le pouvoir de guérir les maladies, qu'il les envoya prêcher le royaume de Dieu et rendre la santé aux ma-

lades (1), on y lit aussi qu'il confia le même ministère à soixante-douze autres disciples, qu'il les envoya devant lui deux à deux dans toutes les villes et dans tous les lieux où lui-même devait aller; et qu'il leur dit : « Allez, je vous envoie comme des agneaux au milieu des loups. Guérissez les malades, et annoncez que le royaume des cieux est proche. Celui qui vous écoute m'écoute, celui qui vous méprise me méprise, et celui qui me méprise méprise celui qui m'a envoyé (2). » Ces paroles sont claires et précises. Elles énoncent d'une manière sensible que les douze apôtres et les soixante-douze disciples sont redevables à Jésus-Christ même de leur institution, et qu'ils tiennent les uns et les autres immédiatement de lui leur mission et leur puissance. En vain prétendrait-on que les soixante-douze disciples ne pouvaient pas prendre par eux-mêmes connaissance des vérités de l'Evangile, et qu'ils n'avaient aucun droit de marquer et d'indiquer avec autorité aux peuples de la terre ce qu'il fallait croire ou ne pas croire. Leur autorité sur ce point était si réelle et si sacrée que le Sauveur du monde a imposé à tous les hommes l'obligation indispensable d'écouter leurs instructions. Les termes dont il s'est servi pour marquer cette obligation sont de la dernière force.... Or, les pasteurs du second ordre ont l'honneur de succéder aux

(1) *Evangile selon saint Luc*, ch. IX, v. 1.
(2) *Ibid.*, ch. XVI, v. 3, 9, 16.

soixante-douze disciples dans l'exercice du ministère que Jésus-Christ leur a confié. Toute la tradition dépose en faveur de cette vérité... Les prêtres sont leurs successeurs. Ils tiennent leur place et ils exercent leur ministère. Or les soixante-douze disciples annonçaient l'Evangile avec autorité. Ils avaient le droit de juger des doctrines qu'il fallait prêcher et qu'il fallait croire. Il est donc certain que les prêtres qui sont leurs successeurs, jouissent des mêmes prérogatives (1). »

On objectera peut-être qu'il n'est point prouvé que les soixante-douze disciples étaient prêtres, lorsqu'ils reçurent de Jésus-Christ l'ordre d'annoncer l'Evangile aux nations; qu'ils n'est point prouvé qu'ils l'aient été dans la suite; et qu'en conséquence on ne peut regarder les prêtres comme leurs successeurs dans le ministère sacré dont Dieu leur avait confié l'administration.

« Nous convenons, dit encore l'abbé de la Chambre, qu'il n'est point prouvé que les soixante-douze disciples aient été prêtres; mais nous nions que leur autorité ait fini avec eux et que les prêtres n'en aient pas été établis dépositaires par Jésus-Christ même... Les soixante-douze disciples figuraient les prêtres. C'est la doctrine de toute l'antiquité. Les prêtres ont remplacé les soixante-douze disciples; héritiers de

(1) T. I, p. 306.

leur rang, ils ont part à leurs fonctions, et ils les exercent avec la même autorité... Il ne s'agit point ici de comparer les prêtres avec les soixante-douze disciples par rapport au caractère sacré dont les premiers sont revêtus, puisqu'on ne peut savoir si les soixante-douze disciples ont jamais été ordonnés prêtres. Il est simplement question de les comparer les uns aux autres par rapport au ministère sacré de la parole. Les soixante-douze disciples avaient l'autorité d'annoncer les vérités catholiques, de discerner les bonnes doctrines d'avec les mauvaises, et d'interposer leur jugement sur les disputes qui s'élevaient à cette occasion. Peut-on dire que les prêtres aient le même droit et la même puissance? Non-seulement on est autorisé à prendre ce parti; mais on est encore indispensablement tenu de le soutenir. Sans cela on avilit l'ordre des prêtres et on dépouille le sacerdoce de ses droits les plus sacrés (1). »

Ces vérités étaient tellement prouvées par l'histoire de l'Eglise, que des évêques mêmes s'en faisaient les défenseurs. C'est ainsi que Colbert, évêque de Montpellier, déclarait « que la théologie de Legros sur la matière de l'Eglise était aussi pure que celle de M. l'archevêque de Sens était éloignée de la vérité (2). Tous les évêques qui appelèrent de la

(1) *Ibid.*, t. I, p. 313.
(2) Instruction du 11 novembre 1736.

bulle *Unigenitus* professaient cette même doctrine (1). Moyse, évêque de Saint-Claude, et Barthe, évêque d'Auch, ayant attaqué les droits des prêtres, deux prêtres, Frappier et Torey, les réfutèrent, et l'évêque de Grenoble, Reymond, prit parti avec ces derniers contre ses collègues dans l'épiscopat. Or c'est ainsi que l'évêque de Grenoble termine sa thèse : « Nous laissons à présent au lecteur le soin d'apprécier et de caractériser l'assertion : Les évêques sont de droit divin les seuls juges de la doctrine... Il y a peu de vérités catholiques mieux établies que celle que nous défendons ici. Nous l'avons vu. Tous les monuments sacrés lui rendent témoignage. Les Ecritures l'annoncent de la manière la plus précise, les conciles y sont formels, de même que les papes, les Pères de l'Eglise ; les souscriptions des prêtres qu'on trouve dans les conciles, en démontrent et l'usage et le droit; les titres augustes de vicaires et de lieutenants de Jésus-Christ, de pasteurs, de docteurs, de comprêtres, de coopérateurs des évêques, d'évêques même et de collègues, dont les Ecritures, la tradition, les conciles, les papes et les Pères de l'Eglise décorent les prêtres, sont en ce genre de preuves une démonstration si achevée qu'il n'est pas possible de se refuser à la lumière que tous ces monuments, infiniment respectables, présentent à l'esprit. Le prince des té-

(1) Voir *Œuvres posthumes* de Bordas-Demoulin, t. II, p. 166-168.

nèbres, prince ambitieux, est seul capable d'avoir enfanté le système de l'*Eglise enseignante* dans les évêques seuls (1). »

Nos adversaires nous rendront cette justice que, si nous paraissons exagérés à cette société actuelle, si ignorante des choses ecclésiastiques et si abâtardie, nous ne faisons cependant que nous en tenir à la doctrine des évêques d'autrefois. Citons encore la dispute qui s'éleva en 1774, toujours sur ce même sujet, entre Mgr de Condorcet, évêque de Lisieux, et plusieurs de ses prêtres, celui-là réservant aux seuls évêques le droit de gouverner l'Eglise, ceux-ci réclamant leur part de ce même droit. Maultrot a soutenu ces derniers dans un savant ouvrage (2), et plusieurs autres théologiens les ont également appuyés.

Pour terminer cette étude, rappelons les paroles de Tamburini : « Les prêtres du second ordre ont toujours été considérés comme juges même de la foi, conjointement avec les évêques. Certainement, à l'exemple des apôtres, l'Eglise a toujours eu coutume d'admettre les prêtres dans les synodes, non-seulement particuliers, mais même généraux, et de les considérer comme juges conjointement avec les

(1) Voir *Droits des curés*, p. 552; *Du gouvernement et du droit des curés*, t. II, p. 3.

(2) *L'Institution divine des curés et les droits au gouvernement général de l'Eglise;* 1778, 2 vol.

évêques. Il suffit d'avoir quelque teinture de l'histoire ecclésiastique pour être convaincu de cette vérité... Je sais que pour diminuer les droits primitifs des prêtres on a imaginé la distinction du vote consultatif et du vote délibératif ou décisif, et qu'en laissant le dernier aux évêques on n'accorde aux prêtres que le premier. Telle est la force de la vérité qu'elle ôte le courage de la combattre à découvert et que, pour l'affaiblir, on est obligé d'avoir recours à des *sophismes*. L'antiquité n'a jamais eu une semblable idée à l'égard des prêtres. Les évêques, persuadés que ceux-ci participaient avec eux au même sacerdoce, étaient également convaincus qu'ils avaient part à leur pouvoir judiciaire, bien qu'ils leur demeurassent subordonnés (1). »

Donc, lorsque nous soutenons contre le conciliabule du Vatican que le pape n'est ni le seul juge, ni le seul législateur, ni le seul chef dans l'Eglise, qu'il ne possède en propre ni le privilége de l'infaillibilité doctrinale ni celui de la toute-puissance gouvernementale ; lorsque nous revendiquons, non-seulement contre le pape, mais encore contre les évêques romanistes, les droits des simples prêtres, nous ne faisons qu'affirmer de nouveau les vérités oubliées que nos pères ont enseignées au grand

(1) *Vraie idée du saint-siége*, p. 34. — Voir aussi l'*Inamovibilité des pasteurs du second ordre*, par Tabaraud.

jour; et lorsque les romanistes nous traitent de néo-catholiques, on peut juger ou de leur science historique ou de leur bonne foi. Nous en appelons simplement à tout homme impartial qui sait lire. Si l'ancien paraît si nouveau aux romanistes actuels, c'est qu'ils l'ont complétement oublié : mais au lieu de s'en prendre à l'antiquité, qu'ils n'accusent que leur propre ignorance. Nous leur citons des faits et des témoignages : pourquoi nous répondent-ils par des injures? La vérité est comme Dieu : *non irridetur!* Si elle triomphe tôt ou tard des mauvaises raisons, comment de simples injures pourraient-elles la vaincre? Sachons donc être patients dans notre attente, autant qu'énergiques dans notre travail, trop heureux de pouvoir concourir à une œuvre aussi grande. *Veritas liberabit*, c'est la vérité qui donnera la liberté!...

XI

Comment l'église romaine a faussé la notion de l'ÉVÊQUE.

I. — La notion de l'épiscopat est connexe avec celles du simple fidèle, du concile, de la foi et de l'Eglise. Aussi est-il impossible qu'elle reste intacte, lorsque celles-ci sont altérées.

Pour les masses romanistes d'aujourd'hui, l'évêque est un homme vêtu de violet, qui n'a pas le droit de s'habiller de rouge ni de blanc. Etant vêtu de violet, il est clair qu'il est de beaucoup supérieur aux simples prêtres, qui ne portent qu'une robe noire, et surtout aux simples laïques, qui ne portent pas même de robe. Mais n'ayant pas le droit de se vêtir de rouge ni de blanc, il est évidemment et nécessairement inférieur aux cardinaux, dont le rouge est la couleur propre, et à plus forte raison au pape, qui se réserve la soutane blanche. En réalité, abstraction faite des couleurs qui déjà sont fort significatives par elles-mêmes aux yeux de l'immense majorité des fidèles, autant l'évêque est le

maître absolu du prêtre et du simple fidèle, autant il est le serviteur du pape, serviteur que le pape, par tendresse ou par orgueil, appelle quelquefois son fils, mais qui en réalité est son délégué, son simple vicaire, en un mot, son très-humble et très-obéissant serviteur.

Qui oserait dire que telle n'est pas l'opinion romaniste, soit en théorie, soit surtout en pratique?

Contre elle, nous devons établir la doctrine suivante :

Il importe, avant tout, de bien distinguer, d'une part, la hiérarchie qui a été établie par Jésus-Christ et qui est de droit *divin*, et, d'autre part, celle qui a été établie par l'Eglise et qui est de droit *ecclésiastique*.

Les titres de *patriarche*, d'*exarque*, de *primat*, de *métropolitain*, d'*archevêque*, sont des titres d'origine purement ecclésiastique. Lorsque l'Eglise a voulu s'établir et favoriser l'action des évêques, des prêtres et des diacres, elle a trouvé l'organisation de l'empire romain, avec toutes ses divisions géographiques et administratives, dont l'ensemble formait un vaste réseau, à la fois un et multiple, et acceptant cette organisation, se modelant même sur elle, elle a donné aux évêques des titres plus ou moins considérables, suivant l'importance des villes auxquelles ils étaient attachés. C'est ainsi qu'elle a

appelé *patriarches* les évêques des trois capitales de l'empire, Rome, Alexandrie, Antioche, ainsi que l'évêque de Jérusalem, à cause des souvenirs religieux attachés à cette ville, et plus tard l'évêque de Constantinople, lorsque cette ville fut déclarée la seconde capitale de l'empire. C'est ainsi qu'elle a appelé *exarques* ou *primats* les évêques des villes capitales des diocèses de l'empire. Puis, les diocèses de l'empire étant divisés en provinces, à la tête de chacune desquelles était une ville métropole, elle appela *archevêques* ou *métropolitains* les évêques de ces villes. Les évêques des simples cités furent simplement appelés *évêques*.

Les masses, par suite de la superficialité de leur esprit, accordent une importance excessive aux titres purement ecclésiastiques, et considèrent à peine les charges qui sont de droit divin. Nous ne saurions donc trop le répéter, Jésus-Christ n'a établi qu'un seul sacerdoce, et ce sacerdoce, dès les temps apostoliques, était divisé en trois ordres : l'épiscopat, la prêtrise, le diaconat. Là est toute la hiérarchie de droit divin ; en sorte que, de par le droit divin, il n'y a rien qui soit supérieur dans l'Eglise à l'épiscopat : « *Nec episcopo, qui Deo consecratus est pro totius mundi salute, quidquam majus est in Ecclesia* (1). »

(1) S. Ignat. *Epist. ad Smyrn.* — On lit encore dans le concile

Le pape de Rome n'étant que le patriarche d'Occident et le premier des cinq patriarches, il est facile de comprendre ce qu'est en réalité un évêque par rapport au pape.

La papauté, comme institution patriarcale, n'est qu'une institution d'origine ecclésiastique, tandis que l'épiscopat est une institution d'origine divine. C'est, en effet, l'Esprit-Saint qui a établi les évêques pour conduire l'Eglise de Dieu (1). L'épiscopat n'a donc pas sa source dans la papauté; c'est, au contraire, la papauté qui a sa source dans l'épiscopat, puisque le pape est avant tout l'évêque de Rome. Comme l'a écrit le pape Innocent Ier, « l'épiscopat et l'apostolat ont pris naissance dans le Christ , *apostolatus et episcopatus in Christo cœpit exordium.* » Le pape peut donc être le premier des évêques, sans être pour cela soit l'auteur soit la source de l'épiscopat (2).

Or, si les évêques ont, comme tels, une origine divine, il est certain qu'ils sont supérieurs aux cardinaux, lesquels n'ont, comme tels, qu'une origine papale. Ceux-là viennent de Jésus-Christ, ceux-ci du pape. La différence est grande, même si le rouge l'emporte sur le violet. Autrefois cette vérité était admise même à Rome, où les cardinaux ne signaient

de Trente : «Episcopos, qui in apostolorum locum successerunt, ad hierarchicum ordinem præcipue pertinere. »

(1) *Actes des apôtres,* ch. XX, v. 28.

(2) Cf. *Launoii opera,* t. III, p. 548, 550, B.

et ne marchaient qu'après les évêques (1); maintenant, à Rome surtout, un évêque est à peine considéré auprès d'un simple diacre, lorsque ce simple diacre est cardinal.

Autre conséquence. Si l'épiscopat est de droit divin et tient son origine du Christ, les évêques ne sont donc pas les fils du pape, mais ses frères dans le Christ, leur père commun (2).

Ces vérités ne se discutent même pas, tant elles ont pour elles l'évidence du bon sens. — Cependant, disent les romanistes, il faut distinguer le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction : or, si les évêques tiennent de Jésus-Christ leur pouvoir d'ordre, c'est du pape et du pape seul qu'ils tiennent leur pouvoir de juridiction; donc, si l'on peut dire sous un rapport qu'ils sont les frères du pape, on peut dire sous un autre qu'ils sont ses fils.

A cette objection, nous répondons :

1° Comme nous l'avons déjà constaté, cette distinction du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction est toute gratuite. Il n'en est question ni dans l'Ecriture, ni dans les Pères apostoliques, ni même dans les Pères des premiers siècles. Elle n'a qu'une origine purement scolastique; elle a été inventée uniquement au bénéfice des supérieurs, afin qu'ils pussent disposer à leur gré de la dignité et de

(1) Cf. *Launoii opera*, p. 331.
(2) *Ibid.*, p. 332.

la vie des inférieurs; elle est, du reste, aussi illogique que peu respectueuse envers le pouvoir d'ordre, lequel cependant, on l'avoue, vient de Jésus-Christ.

En effet, ou bien la juridiction est absolument nécessaire pour que le pouvoir d'ordre soit un vrai et légitime pouvoir, ou non. Si elle est absolument nécessaire, il en résulte que le pouvoir d'ordre que les évêques tiennent de Jésus-Christ même, est un pouvoir complétement illusoire; qu'au fond toute l'efficacité de l'épiscopat vient du pape, et non de Jésus-Christ; que, par conséquent, c'est le pape qui est le véritable auteur de l'épiscopat et la véritable source de l'autorité épiscopale : ce qui est inadmissible, l'épiscopat étant de droit divin, d'origine divine. — Si, au contraire, la juridiction n'est pas absolument nécessaire pour que le pouvoir d'ordre soit un réel et valide pouvoir, alors à quoi bon la juridiction? On comprend qu'elle soit une simple formalité, ayant trait à la désignation du diocèse, pour le bon ordre de l'administration ecclésiastique, mais non une condition au valide exercice du pouvoir épiscopal lui-même. Et si elle n'est qu'une simple formalité de désignation locale et de police ecclésiastique, pourquoi lui donner une importance qu'elle n'a pas?

2° Mais supposons que cette distinction du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction soit fondée et logique, il reste à prouver que les évêques tiennent du pape et non de Jésus-Christ leur pouvoir

de juridiction. Or, les romanistes ne sauraient le prouver, et la raison en est bien simple.

En effet, les évêques sont-ils les vicaires du Christ et les successeurs des apôtres, oui ou non? A ceux qui répondraient négativement, nous rappellerions que si, au jugement du pape Hormisdas (1), les simples prêtres sont des vicaires du Christ, à plus forte raison ce titre doit-il être accordé aux évêques. Il l'a été, du reste, expressément. « Nous sommes tous, disent les évêques d'un concile de Meaux, les vicaires du Christ, *Christi vicarii* ». « L'évêque, dit Yves de Chartres, est oint spécialement sur la tête, afin qu'il comprenne qu'il est le vicaire de Celui dont il est dit dans le psaume : Dieu vous a sacré d'une onction de joie au-dessus de tous ceux qui y ont part avec vous (2). » Même encore au treizième siècle, Guillaume de Paris n'écrivait-il pas : « Tout ce qui a été commis aux apôtres l'est aussi aux évêques; le Christ lui-même, comme homme, n'est pas plus qu'un évêque : *Quidquid apostolis commissum fuit, totum commissum est et episcopis... Ipse Dominus Jesus Christus non plus quam episcopus est secundum quod et homo* (3). » Les textes de la tradition sur ce point sont aussi nombreux que formels (4).

(1) *Epist. XXV* ad Hispaniæ episcopos.
(2) *Serm. III*, de signif. indument. sacerd.
(3) *De ordine*, c. VII.
(4) Cf. *Launoii opera*, t. III, p. 548-549, B.

Or, si les évêques sont réellement les vicaires du Christ, immédiatement institués par lui, pour agir en son nom et place, comprend-on qu'ils dépendent du pape pour le légitime exercice de leur épiscopat, et qu'ils aient à recevoir de lui un pouvoir sans lequel celui qu'ils tiennent de Jésus-Christ ne serait qu'un pouvoir lié, impuissant ou illicite? L'Ecriture et la tradition apostolique, ne contenant pas la distinction scolastique du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction, ne disent pas davantage que les évêques tiennent du pape leur pouvoir de juridiction. Ce sont là des inventions dont on comprend le but, mais dont le fondement rationnel et historique n'existe nulle part. Si les évêques, qui sont les successeurs des apôtres, devaient dépendre du pape pour l'exercice de leur épiscopat, il faudrait, entre autre choses, que les apôtres eussent dépendu, à leur tour, de saint Pierre. Or, quelle est la phrase de l'Ecriture, quel est le document authentique de la tradition apostolique qui puisse, non pas démontrer, mais simplement faire soupçonner cette dépendance des apôtres vis-à-vis de saint Pierre? Ni cette phrase ni ce document n'existent. « *Posuit Spiritus Sanctus episcopos regere Ecclesiam Dei*, c'est l'Esprit-Saint qui a établi les évêques pour conduire l'Eglise de Dieu ». Il n'est pas dit dans cette phrase de saint Paul que l'Esprit-Saint ne les a institués qu'à demi; qu'il a réservé, soit à saint Pierre, soit au pape, le

droit de leur conférer un pouvoir de juridiction. Mais il est dit qu'il les institue complétement, et lui seul, et que leur pouvoir épiscopal tout entier leur vient de lui, et de lui seul. D'ailleurs, lorsqu'il s'est agi d'instituer un nouvel apôtre, successeur de Judas, qui lui a donné son autorité? Est-ce saint Pierre? Saint Pierre ne l'a pas même choisi, ni même proposé. Tout son rôle s'est borné à rappeler qu'il y avait un vide dans le collége des douze; mais c'est l'assemblée elle-même qui proposa Barsabas et Mathias, et c'est le sort qui décida en faveur de ce dernier. Et saint Pierre n'eut ni à préconiser ni à donner une bulle.

On voit comment les raisonnements les plus simples et les faits les plus incontestables renversent tout l'échafaudage romaniste, lequel ne repose que sur des affirmations, non-seulement gratuites, mais opposées à l'Evangile et aux traditions des premiers siècles.

Si les évêques ne sont pas les fils du pape, mais ses frères; s'ils tiennent leur dignité et leur autorité, non du pape, mais du Christ; s'ils sont les vicaires, non du pape, mais du Christ; s'ils sont les successeurs véritables des apôtres, n'est-il pas évident qu'ils ont une autorité propre et non déléguée, qu'ils sont les pasteurs ordinaires et non extraordinaires de leurs fidèles? Et cela posé, n'est-il pas aussi évident que, si le pape a, comme pa-

triarche d'Occident, quelque autorité en dehors de son propre diocèse, ce ne peut être qu'une autorité médiate, non ordinaire et accidentelle? En effet, l'épiscopat étant de droit divin, ne saurait être un simple pouvoir délégué; et ce pouvoir n'étant pas délégué, est nécessairement ordinaire. D'ailleurs, si l'épiscopat était d'une façon quelconque un pouvoir délégué par le pape, c'est que le pape serait le maître de l'épiscopat; or, n'en étant pas l'auteur, il ne saurait en être le maître.

Cette doctrine, la seule connue des premiers siècles, est restée fort longtemps la doctrine commune des écoles. — Saint Jérôme écrivait à Evagrius : « Si tu cherches l'autorité, l'univers est plus qu'une ville. A quoi bon me mettre en avant la coutume d'une seule ville? Partout où il y a un évêque, que ce soit à Rome, ou à Constantinople, ou à Rhégio, ou à Alexandrie, ou à Tanis, cet évêque a le même mérite et le même sacerdoce (1) ». Ces paroles sont-elles significatives? ne placent-elles pas sur le même rang, au point de vue du sacerdoce, tous les évêques, y compris celui de Rome? Bien plus, ne déclarent-elles pas que l'autorité des évêques de l'univers est supérieure à celle de l'évêque de Rome? — L'histoire constate que, dans les pre-

(1) « Si auctoritas quæritur, orbis major est urbe. Quid mihi profers unius urbis consuetudinem? Ubicumque fuerit episcopus, sive Romæ, sive Constantinopoli, sive Rheggii, sive Alexandriæ, sive Tanis, ejusdem meriti est et ejusdem sacerdotii. » *Epist.* CXLVI, n. 1.

miers siècles, la prétendue collation de la juridiction des évêques n'était nullement séparée de leur ordination. Ce ne fut que plus tard que s'opéra cette séparation; et encore cette juridiction, même au treizième siècle (1), n'était-elle qu'une simple approbation du métropolitain, et nullement un écoulement de la puissance papale. D'après les documents les plus authentiques, l'évêque était tantôt élu par le peuple de l'église vacante et approuvé par les évêques de la province, tantôt choisi par les évêques de la province et approuvé par le peuple de l'église vacante; puis, le métropolitain faisait l'ordination et simultanément le confirmait; enfin, le nouvel ordonné envoyait au pape, non une demande, non une lettre de soumission, mais une lettre de simple communion. Or, où voit-on dans ces faits l'ombre d'une puissance papale ordinaire et immédiate sur les diocèses?

Dira-t-on que l'approbation du métropolitain n'était que l'approbation indirecte du pape, sous prétexte que le métropolitain était lui-même sous la dépendance du pape et qu'il ne pouvait exercer son pouvoir de métropolitain qu'après la réception du pallium? Il est facile de répondre : 1° que le pallium n'était qu'un simple ornement, et non le

(1) C'est Nicolas III qui, en 1280, déclara le premier que le droit de confirmer les évêques n'appartiendrait plus aux métropolitains, mais au pape seul.

signe de la puissance métropolitaine, attendu qu'il a été accordé à de simples évêques; 2° que l'envoi du pallium aux métropolitains ne s'est fait que tard, vers le huitième siècle; 3° que, même alors, plusieurs métropolitains ont refusé de l'accepter aux conditions pécuniaires imposées par Rome, sans perdre pour cela leur autorité métropolitaine. Ce sont là des faits plus que suffisants pour démontrer la complète indépendance des évêques et des métropolitains vis-à-vis de Rome. Autant la curie romaine s'efforça d'amoindrir le pouvoir métropolitain et le pouvoir épiscopal, autant les hommes les plus attachés à l'Eglise et à sa divine constitution protestèrent, en France surtout, contre les empiétements toujours de plus en plus audacieux de la curie. Au seizième siècle, la curie ordonnant à Rome les prêtres qui n'avaient pu obtenir d'être ordonnés dans leurs diocèses, les évêques français réclamèrent, à Paris, en 1528, et à Melun, en 1548, contre ces abus qui tendaient à transformer la puissance papale en puissance immédiate et ordinaire sur les diocèses. Qui ignore combien les évêques du dix-septième et du dix-huitième siècle, bien que déjà réduits au rôle de simples satellites gravitant autour du pape, furent opposés à cette doctrine de la curie (1)? Billuart lui-même, malgré son ultramon-

(1) Cf. Launoii opp., III, 632, A.

tanisme, dit encore : « L'évêque dans son diocèse possède absolument le pouvoir ordinaire. »

Il faut donc être dans l'ignorance la plus complète de l'histoire et de la théologie, pour soutenir que le concile du Vatican n'impose pas une croyance absolument nouvelle et absolument opposée à l'ancienne, lorsqu'il dit anathème à quiconque soutient « que le pouvoir du pape n'est pas ordinaire et immédiat, soit sur toutes les églises et sur chacune d'elles, soit sur tous les pasteurs et sur tous les fidèles et sur chacun d'eux. » Un tel article de foi est la rupture la plus entière entre la science et le catholicisme romain : quiconque veut appartenir au catholicisme romain actuel, doit renoncer à voir exactement dans l'histoire ce qui y est réellement; et quiconque veut rester fidèle à la science, doit nécessairement rejeter le catholicisme romain actuel. La conciliation est désormais impossible, à moins que l'église romaine ne consente à placer l'infaillibilité de l'Eglise ailleurs que dans l'unanimité des évêques et du pape, et à reviser tous ses actes d'après l'ancien principe catholique.

II. — On voit donc ce qu'est l'évêque vis-à-vis du pape; voyons maintenant ce qu'il est vis-à-vis du prêtre et des fidèles. Autant quelquefois on se plaît à l'abaisser devant le pape, autant on l'exalte audessus du prêtre et des simples fidèles. C'est une égale erreur.

Déjà nous avons montré qu'il faut reconnaître une distinction réelle entre l'évêque et le simple prêtre. Mais, est-ce à dire, pour cela, que l'évêque ait le droit d'exercer, soit sur le prêtre, soit sur le simple fidèle, une *domination* quelconque? Nullement. Saint Pierre, s'adressant à l'évêque et au prêtre qu'il désigne par le même nom, leur dit expressément : « Ne dominez pas le troupeau, mais soyez-en le modèle, *neque ut dominantes in cleris, sed forma facti gregis* (1). »

Or, si l'autorité épiscopale n'est pas une autorité *dominatrice,* qu'est-elle? Est-elle une autorité gubernatrice? Saint Jérôme emploie ce mot, il est vrai, mais nous avons vu qu'il ne l'applique qu'à l'assemblée générale des prêtres, et non à l'évêque seul. Le vrai mot qui caractérise l'autorité épiscopale nous est donné par saint Paul, c'est le mot « *recteur* » : *Spiritus Sanctus posuit episcopos* REGERE *Ecclesiam Dei.*

Toute la question est donc de savoir exactement l'étendue de pouvoir que saint Paul entend désigner par ce mot. Or, il nous l'apprend lui-même dans son *Epître aux Romains*, lorsqu'il parle d'un *président* de l'église (2); car ce président, ce premier de tous, ne peut être évidemment que l'évêque, bien que saint Paul dise ailleurs que là où il n'y a pas

(1) *Ire Epître*, ch. V, v. 1 et 2. Voir le texte grec.
(2) Ch. XII, v. 8.

d'évêque, le simple prêtre préside. L'évêque n'est donc recteur de l'église qu'en tant qu'il en est le président. Ce mot de « président » concorde parfaitement, du reste, avec le mot de *préposé* qu'emploie souvent saint Paul, pour désigner les dépositaires de l'autorité : *præ-est*, *præ-positus*.

Quoique ce mot de « président » soit clair par lui-même, cependant il serait possible qu'on lui attribuât une étendue de pouvoir plus considérable que celle qu'il signifie réellement. Saint Paul, pour couper court à toute difficulté, s'explique. Quand il parle d'une présidence dans l'église, c'est une présidence *de sollicitude* qu'il veut dire, et non une présidence de commandement autocratique, *qui præest in sollicitudine*.

Est-ce formel? est-ce explicite?

Donc, d'après saint Paul, l'évêque n'est que le président de l'église et le premier membre du sénat presbytéral. Il est le recteur du troupeau, en ce sens qu'il le dirige (1), le surveille et le fait paître dans les pâturages du Seigneur. Mais l'idée de troupeau ne doit pas nous faire croire que les fidèles et les prêtres ne soient que des brebis sans raison et sans liberté, et que la seule créature intelligente qui s'y trouve soit l'évêque. Cette comparaison,

(1) Le mot « *regere*, » employé par saint Paul, a été maintes fois traduit par le mot « *diriger*. » Voir le *Cas de conscience* de Mgr Parisis, p. 297.

ainsi entendue, n'est plus vraie. Il est erroné de penser que les prêtres et les fidèles ne soient que des chrétiens passifs, et que le seul chrétien actif soit l'évêque. Il n'y a pas de chrétiens passifs, il n'y a que des chrétiens actifs. Le berger qui conduit des animaux peut au besoin employer la force contre eux. Il n'en est pas ainsi du troupeau spirituel dont nous parlons. « N'employez aucune coaction, écrit saint Pierre, mais respectez dans chaque membre de l'Eglise la spontanéité que Dieu lui a donnée, *pascite qui in vobis est gregem Dei, providentes non coacte, sed spontanee secundum Deum.* » Si saint Pierre réclame la spontanéité de chacun, il réclame évidemment aussi la spontanéité de tous. Or, qu'est-ce que cette spontanéité de chaque membre de l'Eglise et de toute l'Eglise elle-même, sinon le propre gouvernement de chaque église, non pas par l'évêque seul, non plus par les prêtres seuls, mais par l'église entière? C'est dans ces limites que l'autorité rectrice et présidentielle de l'évêque doit s'exercer; autorité non de coaction et de commandement autocratique, mais de sollicitude, de direction et d'influence.

Assurément il y a des cas où cette influence doit être grande : par exemple, lorsque les disputes de doctrine ou les querelles d'intérêts et de passions agitent les membres de l'Eglise, et que le besoin de la paix et de l'unité se fait sentir vivement : car à qui s'adresser alors, sinon d'abord à celui qui,

par son office, est élevé au-dessus de tous comme président et comme premier pasteur? Ou bien encore, lorsque l'évêque d'une église est envoyé dans une autre ville pour y fonder une autre église; son titre de fondateur lui donne évidemment sur les membres encore inexpérimentés de cette nouvelle église une influence très-prépondérante. Ceci est dans la nature même des choses. Néanmoins, quelque grande que puisse être cette très-légitime influence, jamais elle ne doit dégénérer en autorité de commandement arbitraire ni de coaction. Là est le péril, auquel on n'a que trop souvent succombé, mais auquel aussi les chrétiens intelligents et consciencieux ont toujours su résister.

La seule objection que l'on puisse élever contre cette doctrine est celle-ci :

Saint Paul, dit-on, recommande à Tite « de corriger les défauts et d'établir des prêtres dans les villes (1). » Il recommande également à Timothée d'imposer des préceptes pour que chacun soit sans reproche, *et hoc præcipe ut irreprehensibiles sint* (2). Il lui reconnaît le droit de juger les prêtres, pourvu que les lois de la justice soient observées (3). Or, n'est-ce pas là reconnaître à l'évêque un pouvoir souverain et absolu, devant lequel prêtres et fi-

(1) Ch. I, v. 5.
(2) *Ire Epître*, ch. V, v. 7.
(3) *Ibid.*, v. 19.

dèles doivent courber leur raison et leur volonté?

La réponse est facile.

D'abord, il est clair que l'évêque, comme recteur de l'église, est chargé de condamner les choses et les personnes répréhensibles, sous peine de se rendre lui-même personnellement responsable des abus qu'il tolérerait : mais on peut avoir le droit de condamner ce qui est condamnable, sans être pour cela dépositaire d'un pouvoir absolu.

Ensuite, saint Paul, en recommandant à Tite d'établir des prêtres dans les villes, ajoute ces mots : « dans les conditions que je vous ai indiquées. » Il lui recommande donc simplement d'user de son influence de fondateur pour que les prêtres de chaque église fondée par lui, aient les qualités qu'il lui a indiquées et qu'il lui répète encore; mais il ne lui donne nullement le droit de les établir arbitrairement, sans respect de la tradition et en vertu d'une autorité despotique. Saint Luc, en effet, nous montre l'influence de l'apôtre, de l'évêque, de l'ancien, combinée avec l'élection de l'église, quand il dit que Paul et Barnabé faisaient élire des prêtres dans les églises (1). Comme on l'a remarqué, l'apôtre présidait l'élection, mais ne la supprimait pas. Ce droit d'élection par les fidèles est incontestable; la constitution copte de l'église d'Alexandrie en témoigne

(1) *Actes des apôtres*, ch. XIV, v. 22. Voir le texte grec.

encore au milieu du second siècle (1). Saint Mathias avait été désigné ainsi que Barsabas par toute l'assemblée pour remplacer Judas dans l'apostolat. Les diacres avaient été élus par l'église de Jérusalem (2). La veuve elle-même devait être élue, *vidua eligatur* (3). L'élection était le grand mode de gouvernement dans l'Eglise pour toute espèce d'office (4). C'est ainsi que chaque église se gouvernait elle-même sous la direction de son évêque, et que se justifiait cette définition trop oubliée de l'évêque : « Etre évêque, c'est être le chef d'une église, *qui vit de sa vie propre*, dans la grande unité de l'Eglise catholique (5). »

En outre, si saint Paul recommande à Timothée d'imposer des préceptes, il précise quels sont ces préceptes, *et* HOC *præcipe*. Or, en en lisant le détail, on constate aisément qu'il ne s'agit là que d'obligations déjà ordonnées par la loi naturelle. Pour imposer de tels préceptes, il n'est pas nécessaire de jouir d'une autorité législative absolue. Le mot « précepte » a plutôt ici le sens d'enseignement *præcipe hæc et doce*. D'ailleurs, voici les propres paroles de saint Paul : « Ne reprenez pas le vieillard avec dureté, mais *priez-le* comme un père, les jeunes

(1) Canon. II, 31 : « Que l'évêque soit élu par tout le peuple. »
(2) *Actes*, ch. VI, v. 5 et 6.
(3) *Ire Epître à Timothée*, ch. V, v. 9.
(4) *IIe Epître aux Corinthiens.*, ch. VIII, v. 19.
(5) Mgr Baudry, évêque de Périgueux.

gens comme des frères, les femmes âgées comme des mères, les jeunes comme des sœurs. *Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem, juvenes ut fratres, anus ut matres, juvenculas ut sorores* (1). » Est-ce là, en vérité, reconnaître à l'évêque un pouvoir discrétionnaire, autocratique, absolu?

Enfin, lorsqu'un prêtre est accusé, n'est-ce pas naturellement à l'évêque de présider à son jugement? Saint Paul ne reconnaît pas à Timothée le droit de condamner arbitrairement les prêtres qui lui paraissent coupables; il lui reconnaît, au contraire, le devoir de n'admettre aucune accusation contre eux, en dehors de deux ou trois témoins (2). C'est de l'accusation qu'il s'agit dans le mot de saint Paul, et non du jugement. Le jugement a été réservé par Jésus-Christ même, non à l'évêque seul, mais à l'Eglise : *dic Ecclesiæ*. L'évêque doit être le premier juge, mais non le juge unique; et le jugement doit se faire suivant la loi, et non suivant le caprice de l'évêque.

Cette manière de comprendre l'autorité épiscopale vis-à-vis des prêtres et des fidèles, est, du reste, parfaitement conforme à la signification du titre principal que l'on donne aux évêques, celui de successeurs des apôtres. Les apôtres, en effet, étaient littéralement des *envoyés*, c'est-à-dire, des chrétiens

(1) *Ire Epître à Timothée*, ch. V, v. 1 et 2.
(2) *Ibid.*, v. 19.

choisis et délégués (1), chargés par office d'aller, d'enseigner la doctrine du Christ, de répandre la grâce, et d'apprendre aux hommes à garder ses commandements. Leur qualité de témoins *immédiats* du Christ leur était commune avec les simples disciples, et n'affectait que leurs personnes ; elle ne pouvait donc pas être l'essence même de l'apostolat. Ce qui constitue l'apostolat, c'est d'être le témoin par excellence et par office du Christ, c'est d'être choisi entre tous les disciples, non pas pour rappeler la tribu lévitique et sacerdotale du judaïsme, mais plutôt les douze tribus elles-mêmes, c'est-à-dire, le peuple de Dieu pris dans son ensemble, pour être par conséquent le représentant authentique de l'Eglise entière, et pour rendre officiellement témoignage, dans toute l'Eglise, de la doctrine, de la grâce et de la morale de Jésus-Christ. Les apôtres n'étaient pas toute l'Eglise, mais ils en étaient les représentants officiels les plus élevés, parce qu'ils étaient les témoins par excellence du Christ. Tels furent et tels sont leurs successeurs, les évêques.

III. — Après avoir considéré l'évêque dans ses rapports avec le pape et dans ses rapports avec les prêtres et avec les simples fidèles, il est nécessaire,

(1) L'élection des apôtres ne s'est pas toujours faite de la même manière. On ne saurait oublier les circonstances particulières des élections de saint Paul et de saint Mathias.

pour en avoir une notion complète, de l'étudier en lui-même.

Or, à ce dernier point de vue, l'évêque est, comme nous venons de le dire, le représentant officiel le plus élevé de l'Eglise, parce qu'il est le témoin par excellence du Christ. La définition la plus parfaite de l'évêque, successeur des apôtres, est dans cette parole de Jésus-Christ aux apôtres eux-mêmes: « Allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et apprenez-leur à garder tout ce que je vous ai ordonné. » Cette parole nous révèle dans l'évêque une triple puissance: une puissance doctrinale, *docete*; une puissance sacramentelle, *baptizantes;* une puissance rectrice, *docentes eos servare.*

L'église romaine désigne cette triple puissance par ces mots: magistère, ministère, commandement, *magisterium*, *ministerium*, *imperium*.

Nous savons déjà combien est exagérée et fausse l'explication qu'elle en donne; comment sous le nom de magistère elle remplace l'idée du témoignage par celui du jugement; comment elle attribue aux évêques et surtout à l'évêque de Rome le droit de définir la foi, par voie de raisonnement plus ou moins syllogistique, et non par voie de constatation historique; comment elle en fait des juges indépendants, et non des témoins de leurs églises; comment, selon elle, c'est la foi qui relève du jugement

des évêques, et non le jugement des évêques qui relève de la foi. Sa manière d'entendre la puissance rectrice de l'évêque, qu'elle transforme en puissance de commandement absolu sur les consciences mêmes, n'est pas moins erronée. Tandis que Jésus-Christ la restreint à *apprendre* aux hommes à garder et à observer *les préceptes qu'il a donnés lui-même*, elle reconnaît aux évêques le droit de légiférer à leur gré, comme bon leur semble, en matière de morale et de discipline, et ne s'aperçoit pas qu'autant le code de la morale évangélique est simple, bref, efficace pour l'amélioration des âmes, autant le code de la morale ou plutôt de la discipline romaniste est compliqué, surchargé, et, en définitive, plus nuisible qu'utile.

Quant au ministère épiscopal, au lieu d'en faire l'exercice de la puissance sacramentelle, elle n'en fait qu'un pouvoir administratif despotique. Les évêques, en effet, ne confèrent pas plus les sacrements qu'ils ne prêchent la parole de Dieu. A part la confirmation et l'ordre qu'ils confèrent une ou deux fois l'an, ils réservent à leurs prêtres l'administration des autres sacrements et la charge de la prédication. Tandis que les apôtres, leurs prédécesseurs, instituaient des diacres pour se délivrer du matériel de leurs charges et se livrer uniquement à la partie spirituelle de leur office, les évêques de nos jours se déchargent de tout le spirituel, et ne se

réservent qu'un travail purement administratif et matériel.

Telle est l'exacte notion que l'école romaniste se fait du pouvoir épiscopal. Ajoutons, pour être complet, qu'elle considère ce pouvoir comme essentiellement diocésain, en ce sens qu'autant le pape a le droit d'enseigner, d'administrer et de gouverner toute l'Eglise, autant les évêques ont le devoir de restreindre leur sollicitude à leur seul diocèse.

Assurément, saint Jean Chrysostôme se permettait de penser autrement, lorsqu'il disait à propos de saint Eustathe, patriarche d'Antioche : « Un évêque ne doit pas seulement avoir l'œil sur l'église que Dieu lui a confiée, mais encore sur toutes les autres; et ainsi qu'il offre ses vœux à Dieu, non pour son diocèse seulement, mais pour l'Eglise répandue dans tout le monde, il doit de même étendre sa charité dans tous les lieux où est l'Eglise et sur tous les fidèles qui la composent. » Saint Grégoire de Nazianze considérait également l'épiscopat comme un pouvoir catholique et non-seulement diocésain, lorsqu'il disait de saint Basile qu'il avait enseigné pour tous les chrétiens du monde, et qu'il ne s'était pas contenté de renfermer sa vigilance et ses pensées dans le cercle étroit de son diocèse, mais que, s'élevant au-dessus de la terre, il avait porté les yeux de son esprit et de son cœur partout où Jésus-Christ a répandu la lumière de sa grâce et de

sa doctrine. — Les témoignages de cette nature, abondent dans toute l'histoire ecclésiastique, même encore au douzième siècle, où Guillaume de Champeaux, par exemple, à l'occasion d'une simple concession d'autel, s'exprime ainsi dans l'acte de concession : « Nous, Guillaume, par la grâce de Dieu évêque de Châlons, *à l'universalité des fils de la sainte Eglise de Dieu.* »

Déjà nous avons expliqué, d'après les écrits des apôtres, en quoi consiste la puissance rectrice des évêques. Cette explication est confirmée en tout point par les actes du concile de Jérusalem, puisque dans ce concile les décisions doctrinales, morales et disciplinaires, ont été arrêtées et promulguées au nom des apôtres eux-mêmes, et que ces décisions, loin d'avoir le moindre caractère despotique, n'ont été envoyées aux chrétiens d'Antioche qu'avec cette teneur : « En les observant, vous agirez bien. »

Quant à leur puissance doctrinale, déjà nous avons montré, en expliquant la notion de la foi, comment il y a une différence radicale entre la foi et les éclaircissements de la foi : la foi, qui est essentiellement un dépôt, et qui, à ce titre, se constate ; et les éclaircissements de la foi, qui sont des explications plus ou moins scientifiques, et qui, à ce titre, relèvent du jugement. Le jugement des évêques, dans les explications de la foi, mérite assurément une considération d'autant plus grande que les évêques

sont par office chargés de veiller à tout ce qui concerne l'Eglise. Mais ce jugement ne saurait interdire ni celui des prêtres, ni celui des fidèles, lesquels, étant des chrétiens raisonnables, ont le droit de raisonner et d'expliquer leur croyance. Ne voyons-nous pas, en effet, dans les églises primitives, de simples fidèles prendre la parole et expliquer la doctrine chrétienne, même en présence des apôtres? Saint Paul ne reconnaît-il pas ce droit, soit lorsqu'il écrit aux Corinthiens (1), soit lorsqu'il écrit aux Ephésiens (2)? Il y a cette différence que les simples fidèles n'ont pour recommander leurs explications que l'autorité de leur science, tandis que l'évêque, outre la science qu'il peut avoir, parle d'office comme président et surveillant de son église. C'est en ce sens qu'on l'appelle juge de la foi.

La foi elle-même est une doctrine que l'on constate historiquement et dont on rend témoignage, après constatation. Les évêques, par cela même qu'ils n'en sont que les gardiens, ne peuvent donc en être que les témoins. Ils le sont, il est vrai, à un triple titre, comme fidèles, comme prêtres et comme évêques. C'est ce qui les constitue témoins par excellence. Mais, tout en étant témoins par excellence de la doctrine révélée, ils ne peuvent en être que les témoins.

Cette notion de l'évêque, comme *témoin* de la

(1) *Ire Epître*, ch. XII, v. 28-31. — (2) Ch. IV, v. 11.

doctrine de Jésus-Christ, est d'une importance radicale; et c'est pour l'avoir oubliée, que l'église romaine est tombée dans les erreurs qui l'ont peu à peu conduite à l'hérésie et au schisme.

Lorsqu'on a commencé à dire en Occident que l'infaillibilité promise par Jésus-Christ à son Eglise, résidait dans l'Eglise *enseignante*, c'est-à-dire, dans l'accord du pape et des évêques, on entendait encore que les évêques devaient être unanimes entre eux, non-seulement comme docteurs privés, jugeant à leur façon personnelle les choses de foi, mais comme évêques, c'est-à-dire, comme *témoins officiels de la foi de leurs églises respectives*. On entendait que chaque évêque devait, soit dans les conciles, soit en dehors, constater officiellement, d'après les archives et l'histoire de son église, ce qui avait été cru, en tout temps, par tous les membres de cette église, comme provenant de révélation divine et non-seulement comme simple opinion ou comme vérité purement scientifique. On entendait que, lorsque tous les évêques de la catholicité étaient unanimes, dans ce rapport et dans ce témoignage historiques, à reconnaître qu'une vérité avait été crue comme de foi, partout, toujours et par tous, suivant le mot de saint Vincent de Lérins : « *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est,* » alors cette vérité, admise ainsi par l'Eglise universelle, était réellement de foi.

D'après cette doctrine, l'infaillibilité réside évidemment dans l'unanimité de toutes les églises particulières, c'est-à-dire, dans l'Eglise entière; et l'on ne peut la restreindre à l'unanimité de tous les évêques, qu'autant que les évêques sont des délégués de leurs églises respectives et non des maîtres indépendants de ces mêmes églises, des rapporteurs d'un fait historique et non des discoureurs arbitraires sur les croyances des fidèles, des témoins de la foi passée et présente de leurs églises et non des docteurs enseignant leurs propres opinions, en un mot, des gardiens du dépôt de la doctrine révélée par le Christ, et non des exploiteurs se servant à leur gré de ce dépôt, et y ajoutant sans scrupule suivant le système d'idées auquel ils appartiennent.

Mais peu à peu cette notion de l'épiscopat s'altéra dans l'église romaine, comme tant d'autres; et avec elle s'altéra également celle de l'infaillibilité. Tout jugement des évêques et du pape en matière de foi, fut déclaré infaillible, absolument, et sans aucune dépendance des croyances passées ou présentes des prêtres et des fidèles. Ni pendant le conciliabule du Vatican, ni depuis, les évêques romains n'ont agi comme témoins de la foi passée et présente de leurs églises respectives. Personne ne les a interrogés comme tels; nulle part ils n'ont rendu témoignage à ce point de vue; c'est toujours d'eux, de leur opinion personnelle, de leur propre manière de voir,

et non de la croyance de leurs églises, qu'il s'est agi, soit dans leurs votes au concile, soit dans leurs lettres d'adhésion après le concile. Se souciant très-peu d'être les fidèles échos de la foi constante de leurs diocésains, ils n'ont songé qu'à leur propre individualité, oubliant que ce n'est pas la charge, la charge épiscopale surtout, qui doit être sacrifiée à la personne, mais bien la personne qui doit être sacrifiée à la charge. Suivant l'usage du monde qu'ils anathématisent, eux, les purs, ils ont préféré l'utile à l'honnête, les revenus du siége aux devoirs de la charge: *omnes quæ sua sunt quærunt, non quæ sunt Jesu Christi.*

On ne pouvait rompre plus complétement avec l'enseignement catholique, non-seulement des églises d'Orient, mais encore des églises d'Occident, pendant les huit premiers siècles. Mais qu'a gagné l'Occident à innover ainsi, sous la pression de Rome? Qu'il réfléchisse un instant seulement sur le déplorable état dans lequel, après dix siècles de romanisme, il végète aujourd'hui, au triple point de vue religieux, politique et social. Il parle de liberté avec un orgueil qui ferait croire qu'il la possède. Hélas! n'est-ce pas d'autoritarisme et de servitude qu'il devrait parler, s'il considérait impartialement, non-seulement la situation, mais, ce qui est plus grave encore, les principes mêmes de l'église romaine? Or, pendant que l'église romaine enseigne ses dégra-

dantes théories d'infaillibilité et d'omnipotence papales, voici ce que l'église orientale, cette église réputée asservie et en réalité mille fois plus libre que l'église romaine, enseigne encore aujourd'hui, conformément à la doctrine que professaient nos pères d'Occident avant l'éclosion du romanisme :

« De ces trois mots (*magisterium*, *ministerium*, *imperium*), un seul, *ministerium*, est juste, si on l'entend dans le sens de service. Les deux autres sont contraires à l'Évangile... Jésus-Christ a enseigné la doctrine, il en est le seul maître, parce que seul il est la vérité. Il ordonne à ses apôtres de porter son enseignement à tous les peuples : premier devoir. Il leur ordonne d'initier les peuples à la vie chrétienne par le baptême : second devoir. Il leur ordonne de faire connaître ses commandements : troisième devoir. Il y a donc dans les paroles de Jésus-Christ trois *devoirs* imposés aux apôtres et à leurs successeurs. Quant aux *droits*, je n'en aperçois aucun. La doctrine ? elle ne leur appartient pas. Les commandements ? ils ne leur appartiennent pas. Les sacrements ? ils ne leur appartiennent pas davantage. Tout cela est à Dieu ; personne, fût-il apôtre, prophète, ange, n'a le droit d'y toucher. Ceux qui sont *envoyés* n'ont que le devoir de faire connaître la doctrine du Maître. Or, cette doctrine, où la trouve-t-on ? Est-ce dans la tête des évêques ? Non,

assurément. Où donc est-elle? Dans l'enseignement apostolique oral ou écrit. Et cet enseignement, où le trouve-t-on? Dans la voix constante, unanime, de toutes les églises évangélisées par les apôtres et qui ont conservé la parole divine sans y rien ajouter, sans en rien retrancher. C'est à cette source pure que l'on doit puiser. C'est un devoir pour les évêques d'y adhérer, car ils n'ont que ce moyen de connaître la vérité révélée, pour l'enseigner dans sa pureté. Les droits épiscopaux se réduisent donc à des devoirs : devoir d'enseigner la vérité, c'est-à-dire, d'être témoins fidèles de la doctrine reçue et transmise par l'Eglise, d'attester, chacun pour son église respective, ce qu'elle a toujours cru comme de foi, depuis le commencement; devoir d'administrer les sacrements, en observant les règles toujours suivies dans l'Eglise; devoir de faire respecter les commandements divins, tels que l'Eglise les a reçus et transmis (1). »

Donc, rien ne diffère plus du catholicisme primitif et véritable que le romanisme actuel. Les seuls qui ne peuvent en convenir, sont les fanatiques, qui, ne voyant d'autre science que celle de leur système, remplacent la discussion sérieuse par l'injure grossière; les ignorants, qui ne se doutent même pas qu'on puisse les tromper, dès qu'on les engage à

(1) *L'Infaillibilité papale*, etc., p. 49-53; Paris, 1870.

faire brûler des cierges; et enfin les indifférents, qui, nés et élevés dans le romanisme officiel, n'estiment pas que la religion vaille la peine qu'on en change.

A nous donc, qui croyons à la vérité de notre religion catholique, et qui voulons, aujourd'hui comme primitivement, la pratiquer en harmonie avec la science et avec la sage liberté, à nous de la défendre contre la triple phalange des fanatiques, des ignorants et des lâches indifférents. Surtout n'oublions jamais qu'aimer spéculativement et non pratiquement la religion, la science et la liberté, c'est ne point les aimer, mais les trahir, et que défendre saintement les choses saintes, c'est, avant tout, les défendre loyalement et énergiquement. Quiconque subordonne la défense de la vérité à sa tranquillité personnelle, n'est pas un disciple du Christ, mais un égoïste, un adorateur de lui-même; il peut se le dissimuler à ses propres yeux, mais il ne le cachera pas aux yeux de Celui qui scrute les reins et les cœurs. « *Fili mi, noli negligere disciplinam Domini, neque fatigeris dum ab eo argueris.* »

XII

Comment l'église romaine a faussé la notion de l'AUTORITÉ.

Quand on analyse l'idée d'*autorité*, telle qu'elle est enseignée et pratiquée dans l'église romaine actuelle, on arrive bien vite à constater qu'elle implique trois erreurs graves.

I. — D'abord, selon les romanistes, l'autorité est quelque chose d'absolu. Peu importe si celui qui en est le dépositaire raisonne ou ne raisonne pas, se trompe ou ne se trompe pas. Dès qu'il parle, dès qu'il dit : « Je veux, » tous doivent obéir sans raisonnement, sans réplique, à plus forte raison sans protestation. Raisonner serait l'acte d'un mauvais sujet; répliquer serait l'acte d'un révolutionnaire; protester serait l'acte d'un hérétique. L'obéissance romaniste, c'est uniquement l'obéissance aveugle et passive; et par suite, l'autorité romaniste, c'est uniquement la volonté du maître. Tant pis pour le maître, s'il se trompe : lui seul est responsable; au fond ce sont les sujets qui pâtissent de son erreur,

mais c'est lui seul qui en est coupable : cela suffit pour qu'on se jette tête baissée à ses pieds.

Répondons :

1° « Les Scribes et les Pharisiens, dit Jésus-Christ, aiment que les hommes les appellent *Maîtres*. Pour vous, ne veuillez point être appelés *Maîtres* : car vous n'avez qu'*un seul Maître*, et vous êtes tous *frères*. Et n'appelez *Père* personne sur la terre ; car vous n'avez qu'un *Père*, qui est dans les cieux. Qu'on ne vous appelle point non plus *Maîtres* ; car vous n'avez qu'un *Maître*, le CHRIST. Le plus grand parmi vous sera *votre serviteur* (1)... Les rois des nations *dominent* sur elles ; et ceux qui *ont puissance* sur elles sont appelés bienfaiteurs. Pour vous, IL N'EN EST PAS AINSI ; mais que celui de vous qui est le plus grand, soit comme le moindre, et celui qui gouverne, comme celui qui *sert*. Car, quel est le plus grand, celui qui est assis ou celui qui sert? N'est-ce pas celui qui est assis? Or, moi, je suis au milieu de vous comme celui qui sert (2). » Et ailleurs, Jésus-Christ, trouvant que le mot « *serviteur* » n'exprimait pas suffisamment sa pensée, dit : « Je ne vous appellerai plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ; mais je vous ai appelés mes *amis* (3). » Or, si dans les choses

(1) *Evangile selon saint Mathieu*, ch. XXIII, v. 7-11.
(2) *Evangile selon saint Luc*, ch. XXII, v. 25-28.
(3) *Evangile selon saint Jean*, ch. XV, v. 15.

religieuses nous ne sommes même pas les serviteurs du Christ, mais ses amis, qui oserait dire que, dans ces mêmes choses, nous pouvons, sans nous dégrader, être les serviteurs des hommes?

« Nous ne voulons pas, dit saint Paul, *dominer* sur votre foi (1). »

« Mes frères, écrit saint Jacques, gardez-vous du désir qui fait que plusieurs veulent devenir *maîtres*, sachant que vous encourez un jugement plus sévère (2). »

Et saint Pierre, après avoir banni de l'Eglise la coaction et le lucre honteux, ajoute : « *Ne dominez point* sur l'héritage, mais soyez de cœur l'exemple du troupeau; et lorsqu'apparaîtra le prince des pasteurs (non le pape, mais Jésus-Christ), vous recevrez l'immortelle couronne de gloire (3). »

Donc, dans l'Eglise de Jésus-Christ, il n'y a ni maîtres ni serviteurs, ni pères ni fils, mais seulement des amis et des frères, parce que l'autorité qui y est établie n'est pas une domination, encore moins une tyrannie, mais un simple service.

Or, cette doctrine de Jésus-Christ et des apôtres n'est-elle pas la contradiction même de la doctrine romaine actuelle? Dans le romanisme, le prince des pasteurs n'est-il pas le pape, tandis

(1) *IIe Epître aux Corinthiens*, ch. I, v. 23.
(2) *Epître de saint Jacques*, ch. III, v. 1.
(3) *Ire Epître de saint Pierre*, ch. V, v. 2-4.

que, dans le christianisme, c'est Jésus-Christ seul?

2° « L'esprit scrute tout, même les profondeurs de Dieu, dit saint Paul... C'est spirituellement qu'on examine les choses qui sont de l'esprit de Dieu. L'homme spirituel juge toutes choses... Dieu est esprit, et là où est l'esprit de Dieu, là est la liberté. »

Voilà le véritable libéralisme chrétien et catholique. Or, ce libéralisme n'est-il pas un leurre dans le romanisme? Dans le romanisme, en effet, comment examine-t-on les choses qui sont de l'esprit de Dieu? est-ce *spirituellement?* Non, mais *papalement*. Les romanistes ne reconnaissent qu'un seul homme spirituel, le pape. Dieu est esprit, ils l'avouent, mais à la condition qu'il sera dans le pape; en dehors du pape, l'esprit de Dieu n'existe pas. Et quand saint Paul dit que l'esprit scrute tout, il faut entendre, disent les romanistes, que l'esprit c'est le pape, parce que le pape seul a le droit de tout scruter. Quant à la liberté, ils ne la reconnaissent qu'autant qu'elle est l'obéissance aveugle et passive au pape. D'où il suit que la seule autorité, dans le romanisme, c'est la volonté absolue du pape, quelle qu'elle soit; tandis que, selon saint Paul, l'autorité religieuse est la volonté même de Dieu manifestée par Jésus-Christ, seul chef de l'Eglise.

3° Selon saint Thomas, la loi est avant tout le dictamen de la raison, *ordinatio rationis ad bonum*

commune. Dans le romanisme, au contraire, il ne s'agit pas de la *raison*, mais uniquement de la *volonté* du législateur, c'est-à-dire, du pape; il ne s'agit pas davantage du bien commun, mais uniquement du bien du pape et de sa curie.

4° Selon la nature humaine et selon l'Evangile, les sujets, pour être sujets, ne cessent pas d'être hommes, et par conséquent n'abdiquent ni leur raison, ni leur conscience, ni leur liberté, ni leur responsabilité. Et Dieu, tout Dieu qu'il est, respecte cette raison, cette conscience, cette liberté, cette responsabilité : étant la raison même, il ne veut pas se dispenser d'avoir raison.

Dans le romanisme, au contraire, les sujets ne sont plus que des machines passives. Le pape n'a qu'à pousser le bouton, pour qu'un acte de foi se produise immédiatement dans leur esprit, et un acte de soumission dans leur volonté. S'il en est autrement, c'est le désordre, et tout est perdu. A quoi servirait, disent les romanistes, un pape, qui ne serait que le serviteur de l'Eglise? Ne serait-ce pas le catholicisme renversé, et cette Eglise, à qui Jésus-Christ a promis son assistance, ne gâterait-elle pas l'œuvre de Dieu, si le pape ne la gouvernait à son gré?

5° Dans le catholicisme véritable on n'obéit qu'aux lois, et le pape lui-même n'est que le premier gardien des lois. Dans le romanisme, il n'est pas ques-

tion des lois, mais du pape : Malheur à qui désobéit au pape pour rester fidèle aux lois!

6° Selon les romanistes, protester contre l'arbitraire soit des évêques soit du pape, c'est être *protestant*, et, par conséquent, c'est n'être plus catholique.

Mais saint Paul n'a-t-il pas protesté contre saint Pierre? Le sixième concile œcuménique, qui a dit anathème au pape hérétique Honorius, n'a-t-il pas protesté contre lui? Saint Bernard, qui a signalé les abus de la curie papale, n'a-t-il pas protesté? Tous les conciles qui ont déposé des papes, n'ont-ils pas protesté contre eux? Voilà bien des protestants; et les anciens catholiques, que les romanistes traitent de protestants, puisqu'ils protestent contre les nouvelles hérésies romaines, ne sont pas en trop mauvaise compagnie.

Chose singulière! Les romanistes, qui accusent les protestants d'en appeler au libre examen en matière de foi, ne s'aperçoivent pas qu'eux-mêmes ne font pas autre chose; que leur interprétation de l'Ecriture, notamment des textes où il est question de saint Pierre, n'est qu'une interprétation fantaisiste, absolument contraire à celle de tous les Pères des huit premiers siècles; et qu'en prétendant l'imposer aux fidèles, aux prêtres, aux évêques, ils dominent sur la foi, ils tyrannisent les consciences, ils traitent les âmes déclarées libres par le Christ,

comme les césars payens traitaient les corps avilis de leurs sujets.

Donc l'autorité, dans le romanisme, est une autorité fausse, parce qu'elle est une domination absolue; qu'elle consacre l'arbitraire dans les supérieurs; qu'elle ruine dans les inférieurs la raison, la conscience, la liberté, la responsabilité; qu'en un mot, au lieu de faire des chefs les serviteurs de leurs sujets, elle fait des sujets leurs esclaves, les machines inconscientes et passives de leurs chefs.

II. — Mais les romanistes ne faussent pas seulement l'autorité religieuse *en elle-même;* ils la faussent encore *dans son objet.*

Le grand texte des romanistes est celui-ci : « Et Jésus dit à Pierre : ... Je te *donnerai* les clefs du royaume des cieux; et tout ce que tu lieras sur la terre, sera lié dans les cieux; et tout ce que tu délieras sur la terre, sera délié dans les cieux. » Donc, disent-ils, de droit divin le pape a le pouvoir de tout lier et de tout délier, de tout faire et de tout défaire sur la terre, et toutes ses décisions sont les décisions mêmes de Dieu. Autant sa puissance est absolue en elle-même, autant elle est sans bornes dans son objet. Elle touche à tout, *quodcumque*, et rien ne saurait toucher à elle, sans toucher à Dieu même. Et si le pape a tout pouvoir, évidemment les évêques n'en ont pas d'autre que celui que le pape veut bien leur concéder.

Répondons :

Dans ce passage, Jésus-Christ dit à Pierre : « Je te *donnerai.* » Il ne lui fait donc présentement qu'une promesse. Ce n'est que plus tard qu'il l'a réalisée, lorsqu'il a dit, non pas à Pierre personnellement, mais à tous ses apôtres réunis : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez *donc*, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils, de l'Esprit-Saint, et leur apprenant à garder tout ce que je vous ai confié... Recevez le Saint-Esprit : les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez. »

Ces paroles sont nettes.

Elles nous montrent d'abord que l'autorité qu'a conférée Jésus-Christ n'a pas été donnée à Pierre seul, mais à tout le corps apostolique, sans distinction de Pierre, à plus forte raison sans distinction du futur évêque de Rome (saint Pierre n'ayant jamais été *évêque de Rome*). D'où il résulte que rien, dans ce texte, ne constitue soit Pierre soit le pape chef de l'Eglise, encore moins chef suprême et absolu. Si saint Pierre a la puissance de lier et de délier, c'est au même titre que les autres apôtres et nullement à quelque autre titre supérieur.

Dans ce texte, Jésus-Christ explique la nature et l'étendue de la puissance qu'il confère à ses apôtres. uand il dit : « Toute puissance m'a été donnée au

ciel et sur la terre, » il n'ajoute pas : « Donc, je vous donne également cette toute-puissance ; » mais il se borne à dire : « En vertu de cette toute-puissance qui m'a été donnée, à moi, au ciel et sur la terre, allez *donc*, enseignez, baptisez, apprenez à garder mes commandements. » Evidemment, c'est une triple puissance qu'il leur donne, puissance parfaitement précise, qui consiste, 1° à enseigner aux hommes la doctrine qu'il a enseignée lui-même; 2° à leur administrer les sacrements qu'il a institués; et 3° à leur apprendre à pratiquer les commandements qu'il a établis.

Quant au pouvoir de lier et de délier qu'il a promis à Pierre, il l'explique ici en le conférant à tous, et il déclare expressément qu'il s'agit des péchés à absoudre ou à retenir. Le fameux « *quodcumque* » signifie donc simplement « *quodcumque peccatum* : » tout péché que vous remettrez, dans les conditions requises d'ailleurs, sera remis, et tout péché que vous retiendrez sera retenu.

Si le *quodcumque* ne devait pas s'expliquer par les passages analogues de l'Evangile, s'il devait s'interpréter en dehors de ces passages et même contre eux, il faudrait alors le prendre dans un sens absolu. C'est ce que font, en effet, les romanistes. Peu soucieux de coordonner scientifiquement entre eux les textes des Ecritures, les détachant au hasard pour le besoin de leurs théories, ils prétendent que

le pape, en vertu de la promesse faite à saint Pierre personnellement, a le droit de tout lier et de tout délier, dans tous les ordres de choses; qu'il est le maître absolu de tout, religieusement, socialement, politiquement; et que limiter son pouvoir, c'est aller contre le droit divin établi par l'Evangile. Depuis Grégoire VII ils ont pensé ainsi. Les romanistes qui seraient tentés de n'aller pas jusque-là, avoueraient déjà que le mot « *quodcumque* » doit être pris dans un sens relatif, et dès lors ils donneraient prise à leur propre condamnation. S'ils veulent être logiques avec leur prétention, il faut qu'ils maintiennent au mot « *quodcumque* » sa prétendue signification absolue. Or, n'est-il pas évident que cette signification, outre son absurdité intrinsèque, est en pleine contradiction avec cette autre parole de Jésus-Christ: « Rendez à César ce qui est à César? » Obliger les apôtres à respecter l'autorité et les droits de César, n'est-ce pas restreindre singulièrement la signification du *quodcumque?* N'est-ce pas condamner manifestement ceux qui voudraient étendre l'autorité religieuse au delà des objets religieux? Et puisqu'il faut absolument entendre ce « *quodcumque* » dans un sens relatif et restreint, n'est-il pas logique, nécessaire, de l'entendre dans le sens même que Jésus-Christ a défini, lorsqu'il a expliqué à ses apôtres le triple pouvoir qu'il leur conférait? N'est-ce pas là du simple bon sens?

D'ailleurs, Jésus-Christ n'a-t-il pas dit à tous ses disciples réunis : « Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel, *quæcumque solveritis super terram erunt soluta et in cælo* (1)? » Sans doute, Jésus-Christ, en prononçant cette sentence, entendait parler principalement des pasteurs de l'Eglise et surtout des évêques, comme l'explique saint Jean Chrysostôme. Mais toujours est-il que dans cette circonstance il s'adressait à tous ses disciples réunis, c'est-à-dire, à son Eglise. Or, s'il a donné à son Eglise le pouvoir de délier les choses de son ressort, ce n'est évidemment pas à Pierre seul qu'il a réservé ce pouvoir. Par conséquent, lorsque les romanistes disent que ce pouvoir appartient proprement à Pierre seul, au pape seul, et que c'est du pape qu'il découle dans les évêques et dans les prêtres, ils sont dans la plus complète erreur, et ils se mettent, de la manière la plus évidente, en contradiction avec l'Evangile.

III. — Enfin, après avoir faussé l'autorité religieuse *en elle-même* et *dans son objet*, ils la faussent encore *dans son administration*.

Rien de plus naturel que l'autorité, une fois validement conférée par une ordination réelle, soit elle-même une autorité valide et puisse s'exercer valiment. On comprend aisément que, dans une vaste

(1) *Evangile selon saint Mathieu*, ch. XVIII, v. 18.

société, le bon ordre exige qu'il y ait distinction de territoires, de provinces, de diocèses, de paroisses, etc., et que tel ministre soit placé officiellement dans tel territoire pour y exercer l'autorité que Jésus-Christ, seul auteur des sacrements, lui a conférée lui-même par son ministre dans le sacrement de l'ordre. Mais cette désignation du territoire n'est évidemment qu'une simple mesure de bon ordre extérieur, et rien de plus.

Les romanistes, depuis longtemps, ont résolu de changer tout cela, parce que, dans cet ordre de choses, la puissance des prêtres échappait à celle des évêques, et celle des évêques à celle du pape. Il fallait donc, pour conduire à bonne fin leur plan de centralisation et d'absolutisme, imaginer un système dans lequel le pouvoir d'ordre des prêtres ne serait qu'un pouvoir *invalide* sans l'approbation des évêques, comme celui des évêques ne serait également qu'un pouvoir *invalide* sans l'approbation du pape; de telle sorte que ce serait bien le pape qui tiendrait, en effet, entre ses mains, tous les fils de l'administration universelle, non-seulement au point de vue de la licéité des actes dans tel ou tel territoire, mais encore au point de vue de leur validité, indépendamment de la validité de l'ordination des prêtres et des évêques.

Or, ce système fut trouvé.

Relativement aux évêques, on inventa d'attribuer

à l'*institution canonique* la validité du pouvoir épiscopal que l'évêque a toujours tenu de sa consécration. Autrefois, lorsque l'évêque ou l'archevêque, approuvé et ordonné par ses collègues de la province de laquelle il ressortait, se bornait à envoyer au pape une simple lettre de communion, il n'y avait de la part du pape ni institution canonique ni collation de pouvoir. Maintenant la prétendue institution canonique que le pape se réserve n'est pas censée une simple mesure d'ordre extérieur, mais une véritable collation du pouvoir épiscopal, à ce point que, sans cette institution canonique, tout évêque, même validement consacré, ne serait qu'un évêque schismatique, dont les actes épiscopaux seraient nuls de fait aux yeux de Rome.

De plus, on enseigna que le pouvoir de juridiction épiscopale, conféré aux évêques par le pape dans leur institution canonique, pouvait être retiré ou continué par le pape, à son gré; de telle sorte que, si un évêque venait à contrecarrer les idées et les desseins du pape, il aurait beau être évêque de droit divin et tenir son pouvoir d'ordre de Jésus-Christ même, il serait cassé immédiatement et privé de tout pouvoir, dès que le pape jugerait à propos de lui retirer la juridiction susdite.

Relativement aux prêtres, le stratagème fut le même. Malgré le pouvoir d'ordre que le prêtre reçoit de Jésus-Christ même dans son ordination, il

est censé ne pouvoir exercer validement son ministère, par exemple dans le sacrement de pénitence, qu'autant qu'il a reçu de son évêque ce qu'on appelle le pouvoir de juridiction, pouvoir que l'évêque peut également lui continuer ou lui retirer à son gré.

Dans ce système, le pouvoir d'ordre conféré par Jésus-Christ dans le sacrement n'est donc rien, *pratiquement*, sans le pouvoir de juridiction. D'autre part, le pouvoir de juridiction, qui découle du pape sur le prêtre, découle à son tour du pape sur l'évêque. En sorte que, *pratiquement*, c'est le pape qui, comme source de toute juridiction, tient sous sa dépendance tout pouvoir d'ordre et par conséquent Jésus-Christ même, qui, en ne conférant que le pouvoir d'ordre, ne confère qu'un pouvoir bien inférieur, pratiquement, à celui que confère le pape.

Est-ce bien mené, et n'avions-nous pas raison de dire que le pape, dans le romanisme actuel, n'est plus le vicaire, mais le maître de Jésus-Christ ?

Toutefois ce plan n'était pas encore complet. Il offrait une lacune relativement à l'autorité enseignante. En effet, si l'on avait maintenu, comme autrefois, que l'autorité enseignante dans l'Eglise ne consiste qu'à garder le dépôt de la doctrine révélée, sans y rien ajouter, et que cette garde du dépôt de la doctrine révélée, bien que confiée principalement aux pasteurs, incombe également à tous les fidèles, il est clair que le pape n'aurait jamais

pu concentrer en lui seul l'autorité enseignante de toute l'Eglise, et que son infaillibilité même n'aurait eu qu'un cercle restreint. Il fallait donc encore changer ceci. On y arriva, 1° en attribuant à l'autorité enseignante, non plus la simple garde du dépôt de la révélation, mais le droit de juger la révélation même, et de pouvoir décréter comme de foi tous les jugements qui la concernaient; 2° en plaçant cette autorité, non plus dans l'Eglise entière, ni même dans le corps des pasteurs, ni même dans celui des évêques, mais dans le pape seul, chef suprême, absolu, infaillible, de la doctrine aussi bien que du gouvernement.

C'est alors que tout fut consommé, que la grande préparation de l'œuvre de l'Antechrist fut achevée, et que l'abomination de la désolation fut installée dans le lieu saint.

Mais, grâce à Dieu, lorsque les complots des hommes en arrivent à cette extrémité et à cette perfection, il est facile de les déjouer.

Déjà nous avons vu, en expliquant la notion de l'Eglise et la notion de la foi, combien les doctrines du romanisme sont contraires à la doctrine catholique.

Quant à la fameuse distinction du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction, nous avons vu également qu'on ne peut pas la faire remonter au delà du quatorzième siècle, et que, même à cette époque,

elle avait une signification toute différente de celle d'aujourd'hui.

Mais, pour que personne ne puisse douter de notre enseignement, pour qu'il soit bien établi que cet enseignement est celui même des siècles passés, nous en appelons aux témoignages suivants :

En 1769, un théologien déjà cité s'exprimait ainsi : « *La juridiction gracieuse* des évêques? Que veut dire ce terme? Je ne le vois pas dans les Actes des apôtres. Je le cherche en vain dans l'histoire ecclésiastique. Nulle mention dans les canons des conciles. Entend-on par ce mot *gracieuse*, une juridiction que les évêques exercent à leur gré? C'est là sans doute le sens de ce terme, puisqu'on l'appelle autrement *juridiction volontaire*, c'est-à-dire, qu'on prétend attribuer aux évêques pour l'administration du sacrement de pénitence un pouvoir arbitraire indépendant, sans restriction. Je ne leur contesterais pas un tel pouvoir s'ils étaient infaillibles, mais les croire faillibles et les rendre indépendants, c'est un excès intolérable... Ne serait-ce pas sur les Decrétales des papes qu'est établie la juridiction gracieuse? Cela pourrait être ; mais quelque respect qu'on ait pour les papes, leurs personnes n'étant point infaillibles, leurs ouvrages ne sauraient l'être; et si dans le corps du Droit canonique on a malignement inséré quelque rescrit de Rome inconciliable avec les saintes règles, quel scandale serait-ce de

balancer même sur le sacrifice qu'on en doit faire? Toute l'énorme compilation des Décrétales, de quel poids est-elle dans la balance du sanctuaire, vis-à-vis ces deux mots, *non dominantes in cleris?* Comment donc arrive-t-il que l'édifice orgueilleux de la juridiction gracieuse posé sur une base aussi fragile fasse peur à tant de monde? De plus, pourquoi faire tant valoir quelques decrétales des papes, dont les vues ambitieuses, surtout depuis le douzième siècle, rendent les intentions fort suspectes, et négliger les précieuses décisions de tant de saints conciles et de Pontifes, qui déclarent aux évêques qu'ils ne sont pas les maîtres, mais les dispensateurs des mystères de Dieu, non des despotes, mais des pères; qu'ils ne sont que dépositaires d'une puissance grande pour le bien, *nulle contre les lois;* que *les fonctions ecclésiastiques ne dépendent pas de leur volonté?...* Ce n'est donc qu'un vain épouvantail, que ce fantôme de juridiction volontaire, qui ne s'est formée, étendue, élevée, qu'au mépris de la raison, au déshonneur même de l'épiscopat, et sur les débris des canons... Mais si les évêques usurpent et dominent, si les abus se multiplient, si les lois se taisent, si les magistrats balancent, si les saints prêtres interdits se cachent, si l'on ne m'offre enfin pour confesseurs que des Bullistes ardents, qui, pour confesser, exigent préalablement ma soumission à leur Bulle, dois-je me faire le moindre scrupule de recourir à

ces confesseurs cachés, dont les plaintes, dans les beaux jours de l'Eglise, auraient suffi pour faire déposer, dans des conciles, les évêques coupables de prévarication dans leur ministère? N'est-ce pas là le cas de nécessité (1)? »

En 1784, le savant Maultrot établit la doctrine suivante:

« Deux vérités de fait. — 1° Dans les premiers siècles, tout simple prêtre confessait *sans aucune nouvelle permission*. — 2° Depuis l'érection et la distribution des paroisses, un simple prêtre confessait sur le consentement des curés, *sans avoir besoin de la permission de l'évêque*.

» Trois vérités de ce principe. — 1° *Tout prêtre, dans son ordination, reçoit la juridiction nécessaire pour confesser*, autant que la puissance nécessaire pour consacrer. — 2° S'il lui manque quelque chose pour exercer sa juridiction, ce sont les curés qui le lui donnent. — 3° Les curés proprement ne lui donnent rien: mais c'est une permission qu'ils accordent à leurs paroissiens de se confesser à lui (2). »

Un autre théologien de la même époque développe ainsi cette doctrine:

« Tout prêtre reçoit, *dans son ordination*, le pouvoir d'absoudre, la puissance des clefs, le droit de lier et de délier, et, pour ôter toute équivoque, ce

(1) *Réflexions sur le despotisme des évêques*, p. 41, 45, 49.
(2) *Dissertation sur l'approbation des confesseurs*, p. 77.

qu'on appelle la juridiction, *que quelques-uns voudraient distinguer du pouvoir de l'ordre,* COMME SI CELLE-LA NE COMMENÇAIT A RÉSIDER DANS LE MINISTRE DUEMENT ORDONNÉ, QUE LORSQU'APRÈS COUP IL EST APPROUVÉ PAR SON ÉVÊQUE POUR CONFESSER.

» Tous les bons théologiens conviennent du principe que j'établis ici. Je me contenterai d'en citer deux : Albert le Grand et le pape Adrien VI.

» La puissance pour absoudre, dit le premier, a été donnée aux prêtres *dans leur ordination;* chaque prêtre la reçoit de droit, en recevant l'ordre de prêtrise. Ainsi lorsque quelques prêtres sont appelés par les curés pour les aider, ils peuvent entendre les confessions, selon maître Vincent de Trano, parce qu'en ayant la licence DE DROIT, *ils n'ont pas besoin de la licence des Ordinaires* (1). »

» L'opinion la plus probable, dit Adrien, est qu'il est donné au prêtre dans son ordination une juridiction suffisante. Le prêtre qui a reçu dans sa consécration la clef de la puissance, qui est la faculté de lier et de délier dans le for pénitentiel, a une juridiction suffisante pour en faire l'exercice, pourvu qu'il ait une matière, un sujet qui veuille s'y soumettre : *jurisdictionem quæ pro illius exercitio sufficiat, per submissionem pænitentis* (2). Et Adrien s'appuie

(1) *Compend. Theol. de Sacram. Pænit.; § Cui facienda sit confessio.*

(2) *De Sacram. Pænit.*, Quæst. V, Dub. I.

dans sa décision de l'autorité du célèbre Panorme.

» En effet, dès que l'Eglise, dans l'ordination d'un prêtre, lui confère le pouvoir de lier et de délier, elle l'établit juge des consciences. Or, qui dit juge, dit un homme qui a juridiction, droit de prononcer un jugement. Pourquoi donc voudrait-on qu'il lui manquât quelque chose pour prononcer des jugements dans le for de la conscience? C'est comme si l'on disait qu'il lui faut quelque chose de plus que son ordination pour consacrer: le pouvoir de consacr eret celui d'absoudre étant également conférés, l doit en être de même de l'un et de l'autre.

» Aussi dans les premiers siècles, tout simple prêtre exerçait le ministère de la confession *sans aucune nouvelle permission*. Nous ne trouvons dans cette haute antiquité nul vestige de cette distinction connue aujourd'hui de prêtres approuvés et de prêtres non approuvés, de juridiction ordinaire et de juridiction déléguée, de pouvoir habituel et de pouvoir actuel, de puissance liée et de puissance à libre exercice... Quant à l'absolution secrète, depuis les conciles d'Elvire et autres, tout prêtre a continué de recevoir les fidèles qui se confessaient, de les écouter, de leur imposer la pénitence, de les absoudre, *sans avoir besoin d'aucune permission particulière*. S'il y a eu, vers le huitième siècle, quelque évêque, comme Chrodegang de Metz, qui ait soumis les prêtres à la loi des pouvoirs, ce n'a point été

un établissement ni général, ni persévérant (1). »

Le même théologien ajoute une observation très-sensée, plus fondée encore de nos jours qu'au dix-huitième siècle.

« Qu'il me soit permis, dit-il, de me plaindre à ce sujet, de ce qu'on n'étudie point les auteurs du temps passé. On s'accoutume, parce que cela est plus tôt fait que de feuilleter des livres, à regarder ce qui se fait dans le siècle où l'on vit, comme des choses qui se sont pratiquées de même dans les siècles précédents ; et on ne pense pas, faute de s'être mis au fait, que tel point de discipline qui a cours aujourd'hui et qui s'est introduit chez nous, souvent on ne sait comment, n'est pas article de foi, comme on dit ; que ce n'est point une discipline invariable, et que les anciens usages pourraient bien quelquefois mériter la préférence sur les modernes. »

Oui, certes, c'est uniquement leur ignorance de l'histoire authentique et vraie, qui tient la plupart des romanistes attachés au système anticatholique de Rome.

S'appuyant de l'autorité de Navarre (2), le même théologien continue : « Tous les prêtres ont la puissance habituelle d'absoudre, laquelle est réduite en puissance *actuelle* par l'action du pénitent qui se met

(1) L'abbé Besogne. *Dissertation sur les interdits arbitraires des confesseurs*, etc., p. 9-17 ; 1759.

(2) T. 1 in cap. *Placuit*, n. 23.

à leurs pieds de la manière légitime... Or, *quantité de théologiens* enseignent que le simple prêtre devient ministre légitime de la confession, *par le choix* TOUT SEUL *que le pénitent fait de lui.* »

Pour que personne ne s'y méprenne, Maultrot insiste : « Tous les théologiens conviennent que, par l'institution de Jésus-Christ, tout prêtre avait droit d'absoudre tous les hommes. La matière à l'exercice du pouvoir de remettre les péchés était, relativement à chaque prêtre, l'univers entier. Chaque prêtre avait *le pouvoir complet et libre d'absoudre tous les pécheurs qui se présentaient à lui.* Ce n'est que la partition des diocèses et des paroisses qui a pu restreindre cet exercice du pouvoir des clefs. Cette division des territoires est un établissement *purement humain*, qui n'empêche pas que chaque prêtre ne reçoive dans son ordination le pouvoir très-réel de remettre les péchés de tous les hommes. Des lois de police peuvent restreindre dans certaines bornes l'exercice de cette autorité. Elle n'en est pas moins communiquée par la vertu du sacrement de l'ordre à tous ceux qui le reçoivent. On parle d'une manière très-peu exacte, en disant que les prêtres ne reçoivent dans l'ordination qu'une juridiction incomplète, liée, indéterminée, *in actu primo, in actu signato ;* et qu'ils ont besoin d'un autre pouvoir de juridiction, qui mette le premier en action. Ce langage est également barbare et incorrect. Dans la vérité, tous les

prêtres reçoivent également dans l'ordination la juridiction NÉCESSAIRE ET SUFFISANTE pour administrer les sacrements de pénitence et pour consacrer l'eucharistie. Ils reçoivent un pouvoir réel et effectif sur le corps naturel et sur le corps mystique de Jésus-Christ. Cette juridiction sur le corps mystique peut être bornée dans son exercice par les canons, soit par rapport à tous les sacrements, soit par rapport à celui de la pénitence en particulier. Cette restriction de l'exercice par les règlements de la police ecclésiastique, n'empêche pas que le pouvoir ne soit communiqué *très-réel*, *très-entier*, *très-libre*, *très-propre à être réduit sur-le-champ en acte*. Rien n'est donc moins fondé, plus erroné même, que ce prétendu pouvoir d'ordre, totalement distingué d'un pouvoir de juridiction qui ne vient pas de l'ordination, et qui sera communiqué ou refusé dans la suite. On ne croirait pas combien d'absurdités, on dirait presque de folies, ont enseignées les partisans de cette double puissance d'ordre et de juridiction (1). »

Puis, s'attaquant à Habert, l'auteur de la théologie de Châlons, il s'écrie : « Quoi ! Jésus-Christ ne donnera aux prêtres qu'un pouvoir incomplet, inutile, inefficace ! L'évêque, comme son ministre et son instrument, dit au prêtre : « *Les péchés seront remis à qui vous les remettrez,* » et cela n'est pas vrai ! Et

(1) *Dissertation sur l'approbation des confesseurs*, p. 119-121.

dans la vérité, les péchés ne seront pas remis à ceux que le prêtre voudra délier ! Il ferait pour cela des efforts inutiles ! Il lui manque un autre pouvoir qui ne vient pas de Dieu, qui donnera au pouvoir toute son énergie, et sans lequel il sera mort et imparfait (1) ! »

Telle est, en effet, l'hypothèse absurde qui sert de base à la théorie et à la pratique du romanisme dans l'administration des sacrements.

Nous pouvons donc conclure que la doctrine romaniste actuelle, qui prétend lier le pouvoir d'ordre par le pouvoir de juridiction, qui met par là le prêtre à la merci des évêques et les évêques à la merci du pape, est une doctrine contraire à la théologie et à l'histoire, dont le germe, quelque ancien qu'il puisse être dans les tendances de l'église de Rome, est néanmoins relativement moderne, et qui, même encore à la fin du dix-huitième siècle, a été vigoureusement combattue comme un expédient de police ultramontaine, comme un moyen de centraliser les sacrements dans la main du pape, et d'asservir ainsi, sous son empire personnel et arbitraire, les consciences rachetées par le Christ et destinées par lui à la sainte liberté des enfants de Dieu.

Lors donc que certains fidèles timorés croient que les évêques romanistes et le pape peuvent excommu-

(1) P. 125.

nier les prêtres restés fidèles à l'ancien catholicisme, lorsqu'ils se figurent qu'une telle excommunication, purement romaniste, peut à la fois invalider le pouvoir sacerdotal que les prêtres, dans leur ordination ont reçu de Jésus-Christ POUR L'ÉTERNITÉ, et ôter aux actes de ce pouvoir indestructible leur valeur religieuse, ils s'abusent complètement.

Qu'ils laissent donc là leurs préjugés et leurs frayeurs d'enfants. Qu'ils sachent enfin se faire une raison virile et juger sainement des choses de la religion et de l'Eglise. Qu'ils appliquent leur esprit, non à ce qu'on leur a conté, mais à ce qui est vrai. Qu'ils se rappellent sans cesse cet important conseil de saint Paul : « Evite les fables ineptes et séniles, et exerce-toi à la piété (1). » C'est la vraie piété, la piété selon l'esprit, qui les sauvera ; mais la vraie piété ne pactise pas avec les « fables ineptes et séniles, » par lesquelles on prétend trop souvent l'entretenir. C'est grâce à ces fables niaisement mystiques que le règne de Dieu dans les âmes a été supplanté par le règne des hommes. C'est par les terreurs imaginaires qui en ont résulté, que les romanistes ont pu s'emparer des âmes naïves, au mépris de toute raison. C'est donc à la raison, à la science, à la saine théologie, à l'histoire authentique, qu'il faut revenir, sous peine de végéter perpétuellement dans

(1) *Ire Epître à Timothée*, ch. IV, v. 7.

ce faux dévotisme sentimental, qui ne fait que paralyser l'esprit, alanguir le cœur, et étioler la conscience.

Pour nous, appuyé sur l'ancienne doctrine catholique, nous continuerons l'exercice de notre ministère sacerdotal, en dépit de toutes les censures et excommunications des romanistes, parce qu'il n'y a pas d'autorité valide contre le droit.

D'ailleurs, les romanistes eux-mêmes avouent que, dans les cas de nécessité, il n'y a plus de distinction de territoire, et que tout prêtre exerce alors légitimement son ministère. Or, selon nous, anciens catholiques, il y a présentement, en France surtout, cas d'extrême nécessité, parce que, selon nous, les prêtres romanistes sont schismatiques et hérétiques, et que leur ministère ne saurait, dans de telles conditions, satisfaire les âmes sincèrement catholiques.

Pour ces diverses raisons, et jusqu'à ce que des évêques catholiques soient institués en France, nous nous considérons, nous prêtres restés fidèles à l'ancien catholicisme, comme validement autorisés à distribuer à toutes les âmes les secours de notre sacerdoce.

XIII

Conclusion. — Donc il faut rompre avec l'église romaine.

De tout ce qui précède nous pouvons déduire les deux arguments suivants :

1° La véritable Eglise de Jésus-Christ se reconnaît à quatre marques essentielles : elle est une, elle est sainte, elle est catholique, elle est apostolique.

Or, l'église romaine actuelle n'est ni une, ni sainte, ni catholique, ni apostolique, mais positivement schismatique et hérétique. Nous l'avons démontré.

Donc l'église romaine actuelle a beau se dire romaine ; elle n'est plus la véritable Eglise de Jésus-Christ.

2° Les notions de l'Eglise, de l'unité, de la catholicité, de la foi, du concile œcuménique, du prêtre, de l'évêque, de l'autorité, sont, dans la doctrine catholique, des notions essentielles, que l'on ne peut aus ser, sans fausser du même coup la doctrine ca-

tholique elle-même, et sans tomber, par conséquent, dans l'hérésie.

Or, toutes ces notions, ainsi que plusieurs autres non moins essentielles, ont été complétement faussées par l'église romaine. Nous l'avons démontré.

Donc l'église romaine, loin de posséder la véritable doctrine catholique, n'enseigne qu'une doctrine essentiellement anticatholique et antichrétienne ; et malgré toutes ses affirmations et toutes ses prétentions, elle ressemble à l'Eglise catholique primitive et véritable, comme le singe ressemble à l'homme. Satan, lui aussi, n'emploie-t-il pas toute sa finesse à singer Dieu?

Donc, quiconque veut rester sérieusement et publiquement fidèle à l'Eglise catholique, doit rompre sérieusement et publiquement avec l'église romaine.

AVIS

Toute communication et toute adhésion devront être envoyées au siége du Comité d'action, *à l'adresse de M. l'abbé* E. Michaud, 74, *boulevard de Neuilly, à Paris.*

Les lettres et envois non affranchis ne seront pas reçus.

TABLE

Paris. — Typ. de Ch. Meyrueis, rue Cujas, 13. — 1872.



